أبو بكر الأصمّ مفسّرا

ناجي الحجلاوي/ باحث، تونس

تـوطئة :

مازال الفعل التّفسيري بما هو عتبة من عتبات النّص القرآني وبما هو نصّ من النّصوص الثّواني يكوّن تشكّلا معرفيّا بما يتضمّنه من يقينيّات، إذْ يتضمّن مختلف العمليّات التّأويليّة العليقة بالمواضيع التّالية: الخطاب القرآني ومكوّنات الواقع ومنزلة الإنسان في هذا الكون. وطالما كانت العقائد بطبيعتها الإيمانيّة منفلتة عن حدود العقل، فإنّ الّذي شاع حول أعلام المعتزلة أنّهم رفعوا راية تعقّل هذه المواضيع وأوْلوا العقل المنزلة الّتي بها تقدّم عن النّصّ. ولقد تبلورت هذه النّظرة العامّة إزاء هذا النّمط من التّفكير من خلال ما احتوته المكتبة العربيّة من الموروث الاعتزالي كتفسير الكشّاف للزّمخشري وكتب الجاحظ ومدوّنة القاضي عبد الجبّار. ومازال الباحثون يتشوّفون إلى دراسات تطبيقيّة لاستكشاف المناخ الفكري لدى المعتزلة وتفعيله وسبر أغوار هذه العقلانيّة للوقوف على ملامحها من أجل اختبارها وتمحيصها لتحديد درجتها وضبط مقدارها ومساءلة ما تتضمّنه من مسلّمات.

لقد أتى على المكتبة العربيّة حين من الدّهر غير قصير وهي خُلو من تفاسير المعتزلة، لأنّها كانت من أهمّ مكوّنات الوقود الّذي أضرمه البيان القادري إذ عارض الكلام من الأساس وقنّن تحريمه وأهدر دم من لم يجانبه، ومن ثمّة ظلّت الثّلمة في جدار الفعل التّأويلي العليق بالنّصّ القرآني تشي بهيمنة التّفاسير ذات المذهب السّنّي الرّسمي المتحكّم في ناصية الأجهزة الـمأسسة والّتي من شأنها توجيه الحركة الاجتماعيّة والثّقافيّة توجيها يخدم السّلطة القائمة، بحثا عن التّوازن وسعيا وراء الاستقرار بين فئات المجتمع.

ولقد اتّسعت دائرة هذه الثّلمة عبر مرور الأيّام وتعاقب الأجيال، فصُوِّرت تفاسير أهل الاعتزال على أنّها تأويلات أهل الزّيغ والضّلال ما أنزل الله بها سلطانا ولا أوضح بها برهانا لأنّ أصحابها تأوّلوا القرآن على غير ما أنزل الله لأنّهم ليسوا من أصحاب اللّسان الّذي نزل به كلام الله ولا إلمام لهم به. وهكذا أضحت تفاسيرهم لا تعدو أكثر من وساوس الصّدور واتّباع الهوى وترسّم خُطوات الشّيطان (1). وليس رأي ابن تيميّة في التّفاسير الاعتزاليّة ببعيد عمّا أعرب عنه أبو الحسن الأشعري بما لا يدعو إلى الرّيْب أنّ مثل هذه الآراء تفتقر إلى الحدّ الأدنى من الموضوعيّة العلميّة بمفعول العمى المذهبي الّذي ينهض على احتكار الحقيقة وادّعاء الإلمام بها والإحاطة بمختلف جوانبها. فابن تيميّة يعتبر أنّ تفاسير المعتزلة من أمثال أبي بكر الأصمّ وأبي عليّ الجبّائي والقاضي عبد الجبّار وعليّ بن عيسى

الرّمّاني وأبي القاسم الزّمخشري، هي أعمال فيها من المحظور الشّيء الكثير بما تضمّنته من الكلام والجدال، وعيبها كامن في كونها مقيّدة بأصول المذهب (2).

إنّ ابن تيميّة حين ينتقد هذه التّفاسير بكونها تتقيّد بقواعد المذهب وتقتصر على ذكر المقتضيات المذهبيّة، يتجاهل أنّه هو الآخر مقيّد، فيما ينظّر ويفكّر، بضوابط المذهب السّنّي. ومن ثمّة يتجلّى أنّ عيب تلك التّفاسير كامن في كونها خالفت مذهبه. وبناء عليه يضحى التّفسير المعتزلي خاطئا، حسب رأيه، لأنّه انبنى على أساس خاطئ. وفي المقابل تبدو الصّورة على النّقيض من ذلك تماما لأنّ الّذي يرى ليس كالّذي يسمع، فالنّاظر في آراء أبي بكر الأصمّ يلفيه يتمرّد على القوالب الجاهزة والضّوابط الّتي يمليها المذهب المتحجّر من خلال موافقته، في بعض الأحيان، آراء غيره ممّن هم ليسوا له شركاء في المذهب من أمثال ابن عبّاس والحسن البصري والسّدّي والرّبيع بن أنس، فهو يوافقهم في أشياء ويخالفهم في أخرى (3)، ممّا يخوّل للدّارس أن يستنتج أنّ تفكير أبي بكر الأصمّ فيه من المرونة ما يسمح له بالأخذ عن مخالفيه «فهو يأخذ ما يوافق قناعاته بعيدا عن أيّ موقف مذهبي أو عقائدي» (4).

ولّما كان الخطاب، غالبا، ما يضطلع بدور الحجاب ويخفي وراءه ما لا يبديه فللدّارس أن يستنتج أنّ ما يُقدّم على أنّه عيب ونقيصة في عين الخصم، إن في مستوى المذهب وإن في مستوى الموقف، هو عيْن الصّواب الّذي وفقه يتسنّى لطالب المعرفة وضع الإصبع على خطّ التّمايز بين الطّرفين.

لقد ظلّت الدّراسات المتعلّقة بالتّفاسير الّتي أنجزتها الأجيال المتقدّمة من المعتزلة ضنينة لعدم توفّرها على هذه التّفاسير من الأساس، وليس يدري الباحث تحديدا هل أنّ غياب هذه المدوّنة يعود إلى أنّ أصحابها لم يكتُبوهَا ولم يُملوها على تلاميذهم أصلا، أم يعود إلى أنّ هؤلاء التّلاميذ لم يهتمّوا بها بالقدر الّذي تستحقّه، وحينئذ باتت هذه الدّراسات جزئيّة رهينة الرّؤية المذهبيّة، فلم تتخلّص من الرّغبة في الهيمنة بالرّغم ممّا تتميّز به من نظرة ضيّقة وأفق محدود وأحاديّة خانقة.

ولّما نشر المستشرق نيبرج سنة 1925 كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخيّاط أُعتبر ذلك فتحا معرفيّا لما يوفّره من مادّة صادرة عن معتزلي وليست مجرّد دراسة أُلفت حوله، ثمّ عثرت البعثة المصريّة في أواخر الأربعينات على مدوّنة المغني في أبواب التّوحيد والعدل للقاضي عبد الجبّار بالجامع الكبير بصنعاء. فأضحى المجال أوسع ممّا كان عليه أمام الباحثين للمّ شعث التّفكير الّذي لم يُكتب أو أتلف وأبيد.

وأمام الفراغ الحاصل في الموروث التّفسيري في الثّقافة العربيّة الوسيطة انبرى الباحث الفرنسي دانيال جيماريه يُؤلّف في هذا المجال مدشّنا بذلك ورشة عمل داعيا، في بادئ الأمر، إلى التّأليف بين أجزاء تناثرت من تفكير الجبّائيّيْن مشيرا إلى المواطن الّتي تتضمّن آراءهما طيّ الكتب والمصنّفات (5). وطالما كان الّذي أشار إليه جيماريه مشروعا يتجاوز العناية الفرديّة، ويتطلّب تضافر الجهود، فقد وافانا ضمن هذا الإطار بمصنّف عنونه بـ«قراءة معتزليّة للقرآن»، وحاول فيها ترميم ما أتلف من تفسير أبي عليّ الجبّائي متقصّيا آثارها طيّ المصنّفات والتّفاسير، وكان قد أصدره سنة 1994 (6).

وضمن هذا المشروع، وعلى غرار ما فعل دانيال جيماريه ترسّم الباحث اللّبناني خضر محمّد نبها خطوات البحث، فتمكّن من جمع شذرات من الآراء التّفسيريّة، وهي على قدر كبير من الأهمّية. فأنجز، في هذا الصّدد، مؤلّفات عديدة من أعلام التّفكير الاعتزالي المتقدّمين نسبيّا في الزّمن من أمثال أبي بكر الأصمّ ت. 225هـ، وأبي عليّ الجبّائي ت. 303 هـ، وأبي القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي ت.319هـ، وأبي مسلم محمّد بن بحر الأصفهاني ت. 322هـ، وقد أشار هذا الباحث إلى أنّه بصدد تجميع آراء أبي عيسى الرّمّاني ت 384 هـ وكذلك آراء القاضي عبد الجبّار ت. 415هـ.

إلاّ أنّ هذه الأهمّيّة لا تحول دون أن نبدي بعض الملاحظات منها ضعف النّسبة المئويّة الّتي يمثّلها مجموع الآيات الّتي شملها تفسير أبي بكر الأصمّ، فقد جمع له المؤلّف ما يناهز اثنتيْن وأربعين ومائة آية، وهو ما يعادل

3 بالمائة من آيات القرآن الّتي يمثّل مجموعها 6236 آية، ومن هذه الملاحظات أيضا أنّ هذا التّفسير هو جملة آراء نُسبت إلى هذا الشّيخ المعتزلي من أصحاب المصنّفات الّتي حوت هذه الآراء ممّا يدعو الدّارس إلى التسلّح بكثير من الاحتياط والحذر، ممّا تُسرّبه الاختلافات المذهبيّة لدى المفسّر من آثار وما يُلحقه به موقعه الاجتماعي والسّياسي الّذي يحتلّه من توجيهات. وعلى أيّة حال فإنّنا نعدّ هذه الآراء التّفسيريّة مدوّنة، نتّخذها مادّة لهذا المقال نحاورها تحليلا ونقدا. فمن هو الأصمّ وما هي معالم المنهج الّذي توخّاه في تناوله لهذه الآيات بالتّفسير؟

من هو الأصم؟

نسلك في التّعريف بهذا العَلَم سبيل الإشارة إلى حياته ومؤلّفاته مركّزين على أهمّ مَا قيل فيه وعلى أهمّ ما اُشتهر به ذاكرين أهمّ مفاصل تفكيره مرجئين الوقوف على أبرز ما يطبع طريقة تفسيره.

هوّ عبد الرّحمان بن كيسان الأصمّ، واحد من شيوخ المعتزلة، غضّت كتب الأعلام والتّراجم نظرها عن ذكر سنة ميلاه لعدم ضبطها والاتّفاق حولها، وقد عاش بالعراق. وهو ينتمي إلى الطّبقة السّادسة في الاعتزال الّتي نجد على رأسها أبا الهذيل العلاّف. قال أبو الحسن في التّعريف به: «كان من أفصح النّاس وأفقههم وأورعهم، لكنّه ينفي الأعراض وله تفسير عجيب حسن وكان جليل القدر، ولذلك كان السّلطان يُكاتبه. وقد صاحب في مسجد البصرة ثمانين شيخا وآلت إليه رئاستهم» (7). ونحن إذ نُشير إلى أنّ هذه الصّفات الواردة في صيغ التّفضيل على لسان أبي الحسن فإنّنا نعدّها من باب التّعميم الّذي يُطلق على كلّ عالم أريد إجلاله والإعلاء من شأنه، في زمن لاحق، ومع ذلك لا نستبعد انطباق هذه الصّفات على الموصوف في صورتها النّسبيّة، «فليس من اليسير التّعرّف إلى حياة الإنسان لخفاء كثير من جوانبها عن غيره. والنّاس لا يدركون جوهر الآخرين وإن توهّموا. والإنسان إذا بعد به الزّمن استعصتْ حياته أكثر على رائم الإحاطة بها، لأنّ آراء من يأتي بعده فيه تُصبح جزءًا ممّا يظنّ أنّه حياته» (8).

ويبدو أنّ نعت تفسيره بالعجيب يعود إلى طغيان النّزعة الكلاميّة حسب رأي ابن النّديم (9)، ولعلّ هذه النّزعة هي الّتي حدت بابن المرتضى أن يذهب إلى القول بأنّ أبا عليّ الجبّائي لم يذكر أحدا في تفسيره إلاّ الأصمّ (10).

لقد ذكرت بعض المصنّفات أنّ هذا الشّيخ قد خلّف كتبا عديدة لكنّها لم تصلنا إلاّ ذكرًا، ولعلّ من أهمّها: خلق القرآن، والحجّة والرّسل، وكتاب الحركات، والرّدّ على الملحدة، والرّدّ على اليهود، والرّدّ على المجوس، والأسماء الحسنى، أو «البيان عن أسماء الله جلّ اسمه»، وافتراق الأمّة واختلاف الشّيع، والآي الّتي تسأل عنها المجبرة، وكتاب الإمامة، والتّوحيد، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والرّدّ على هشام في التّشبيه، والمخلوق، والجامع على الرّافضة، والرّدّ على المجبرة في المخلوق، والرّدّ على الدّهريّة، والمعرفة، ورسائل الأئمّة في العدل، والرّدّ على من قال بالسّيف، والرّدّ على أهل الفتوى، والموجز في الرّسل، والرّدّ على الزّنادقة، ومعرفة وجوه الكلام، وما دلّ عليه الكتاب والسّنّة وصفة الكبائر والصّغائر، والمقالات (11). ومن جملة هذه العناوين نخلص إلى أنّ النّهج الّذي دأب عليه أهل الاعتزال في الكتابة قد أفضى إلى مصنّفات بالإمكان إرجاعها إلى أنماط مخصوصة ككتب في الرّدّ والنّقائض وأخرى في شرح الأصول الخمسة وأخرى في تفسير القرآن، والخيط الرّابط بين هذه الكتب كلّها هو المنزع الحجاجي والمنحى الكلامي.

ولقد ذكر أحمد بن يحيى بن المرتضى أنّ أبا بكر الأصمّ كان يُخطّئ عليّا في كثير من أفعاله، ويفضّل عليه أبا بكر تارة، ويصوّب معاوية في بعض أفعاله تارة أخرى. ولئن ذهب أصحاب الطّبقات إلى أنّ هذا الموقف المضادّ الّذي يقفه أبو بكر الأصمّ من عليّ بن أبي طالب إنّما مردّه إلى أنّ هشام بن الحكم قد أفحمه في مناظرة جرت له معه (12)، فإنّ المتفحّص لتفكير الرّجل البادي ثني تفسيره يتجلّى له أنّ هذا الموقف ينهض على أسس أعمق بكثير

من هزيمة جرت في مناظرة. فليس من المنطقي أن تُبنى المواقف النّظريّة على بعض الحوادث الطّارئة والمشكوك في صحّتها أصلا، إذْ لا شاهد على وقوعها بالفعل. ولعلّ ما يُوصّل به موقفه هذا هوّ استدلاله على أنّ أبا بكر هو الّذي اشترى الرّاحلة لرسول الله باتّفاق جميع الصّحابة، وأنّ ولديْه: عبد الرّحمان وأسماء هما اللّذان كانا يجلبان الطّعام إليهما زمن إقامتهما بالغار (13)، وبالإضافة إلى ذلك يستشهد بالحديث القائل: «لَقَدْ كُنْتُ أَنَا وَصَاحِبِي فِي الغَارِ بِضْعَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلَيْسَ لَنَا طَعَامٌ إلاّ التَّمْرُ» (14). وعلى هذا النّحو يؤسّس موقفه السّياسي على معطيْن: الأوّل واقعيّ ذو أبعاد اقتصاديّة وأخلاقيّة بادية في تضحية أبي بكر بماله وتكريس حياته لصحبة محمّد، والثّاني نقليّ يتمثّل في الاتّكاء على الحديث النّبوي.

وفي إطار المعطى الثّاني تتنزّل مخالفته لآراء المفسّرين الّذين ارتأوا أنّ الآيات 7/ 8/ 9/ 10 من سورة الإنسان 76 (15) قد نزلت في حقّ عليّ بن أبي طالب معلنا بذلك تأييده لرأي أبي عليّ الجبّائي وأبي القاسم الكعبي وأبي مسلم الأصفهاني والقاضي عبد الجبّار (16). وأمّا فيما يتعلّق بتصويب معاوية في بعض أفعاله، فإنّ هذا الحكم يبدو صادرا من تأمّل في أحوال معاوية وأقواله وأفعاله في علاقته بعليّ بخصوص أمر الخلافة وما شاب بيعة المسلمين لعليّ من شوائب (17) وما ندّ بين النّمر والفيل، على حدّ استعمال هشام جعيّط، من صراع (18). وإذْ لا دليل مباشرا في التّفسير نستدلّ به في هذا المضمار، فإنّنا نلفت النّظر إلى مخالفة أبي بكر الأصمّ للتّوجّه السّياسي العامّ لدى أهل الاعتزال وموقفهم من مرتكبي الكبائر من أهل الفتنة الكبرى. فعقليّا إذا اختلف اثنان فأحدهما لا محالة مخطئ والآخر مصيب أو كلاهما مخطئ وكذلك المقتتلان، والقاتل خارج عن الملّة ما لم يتب لأنّه فاسق، والفاسق كافر بلسان حاله وأفعاله، مؤمن بأقواله والتّوبة واجبة في جانبه.

إنّ موقف المعتزلة من المقتتلين يتمثّل في اعتبارهم فُسّاقا بقتال الإمام الحقّ (19)، لذلك فأغلب المعتزلة يرون أنّ عليّا على صواب ويخطّئون القوم طالما نكثوا بيعتهم له، والنكث كبيرة، كما أنّهم يقرّون، من جهة أخرى، بتوبة هؤلاء وقد ماتوا وهم تائبون. والجدير بالملاحظة أنّ مؤسّسيْ الاعتزال قد توقّفا عمّا جرى من صراع يوم الجمل لأنّ أصحاب الحقّ غير ظاهرين ولا معلومين والله هو الوحيد عليم بهم، وهذا الموقف يذكّر بالّذي اتّخذه واصل بن عطاء من قَتَلة الخليفة الثّالث (20).

وفي هذا الإطار عُرف أبو بكر الأصمّ بمواقف تميّز بها وتفرّد عن سواه من العلماء والفقهاء وهي مواقف سياسيّة وفقهيّة، فخالف ما ذهب إليه هؤلاء من أمر الخلافة حتّى أضحى هذا الخروج عمّا يُسمّى بالإجماع جزءا من تعريف مصطلح الخلافة ذاته. من ذلك أنّ أبا الحسن الماوردي يقول: «الإمامة موضوعة لخلافة النّبوّة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا، وعقْدها لمن يقوم بها في الأمّة واجب بالإجماع وإن شذّ عنهم الأصمّ» (21). ولا غرو في أن نشير بوضوح إلى ما وشت به مقالة الماوردي من أنّ أبا بكر الأصمّ لا يعير كبير اهتمام إلى مقولة الإجماع طالما كانت مقولة مضافة إلى النّصّ القرآني، وإلى ما صحّ من الحديث النّبويّ. ويبدو أنّ الإجماع لم يكن محتلاّ القيمة الّتي ألحقت به في زمن لاحق بدءا من الشّافعي (ت. 204هـ) وصولا إلى الغزالي (ت. 505هـ). وإذا كان الإجماع يستمدّ سلطته من المنقول: أحاديثَ وآثارًا وأخبارا، فإنّ أبا بكر الأصمّ ليس من الّذين يثقون بصحّة ورودها، فضلا على أنّ الإجماع لم يكن بدوره محلّ إجماع واتّفاق بين المسلمين أفرادا كانوا أو جماعات (22). ولمّا اُشترط في تحقّق الإجماع شرط المغايرة في العصر ويُقصد به اختلاف الفترة الزّمانيّة الّتي ينعقد فيها فإنّ السّؤال يظلّ قائما حول وجاهة إلزاميّة هذا الاتّفاق لجماعة تنتمي إلى فترة غير الفترة، وحينئذ بان أنّ الإجماع لا يوفّر حجّة شرعيّة ملزمة لعدّة عوامل، منها أنّ مقولة الإجماع لم تكن ذات دلالة في حياة الرّسول، لأنّه هو وحده مصدر التّشريع في فترة حياته. ومنها تعذّر تحديد صفة الاجتهاد في المجمعين، وهكذا بات الإجماع مقولة مستعصية على التّحقّق (23). وظلّ محلّ خلاف بين المسلمين في المستوى العملي وإن وقع الإقرار

به نظريّا، إذ أنّه حجّة عند البعض، وهو ليس على هذه الصّفة عند النّظّام والخوارج والشّيعة (24).

ومن مظاهر اعتداد الأصمّ بالتّفرّد في الرّأي ما يطالعنا به في هذا المجال قوله: «إنّ النّاس لو أنصف بعضهم بعضا وزال التّظالم وما يوجب إقامة الحدّ، لاستغنى النّاس عن إمام» (25). فنصْبُ الخليفة ليس واجبا، بالنّسبة إليه، وقد استدلّ على ذلك بحجّة تاريخيّة ليبرهن على صحّة رأيه، وهذه الحجّة تتمثّل في بقاء الصّحابة دون خليفة أيّام السّقيفة وكذلك أيّام المشاورة بُعيْد وفاة عمر. ومن أشهر ما عُرف به الأصمّ في المجال الفقهي هو مخالفته لإجماع المسلمين في اعتبارهم أنّ قراءة الفاتحة واجبة في الصّلاة (26).

وبعد النّظر إلى شخص أبي بكر الأصمّ من الخارج وتفحّص ما ذكرته كتب التّراجم حوله، نروم تسليط الأضواء عليه من الدّاخل أي من خلال سبر أغوار تفكيره انطلاقا ممّا احتواه تفسيره، التماسا لوضع الإصبع على معالم منهجه في التّفسير.

منهج الأصمّ في التّفسير :

لقد عمدنا فيما سبق إلى عرض آراء أبي بكر الأصمّ والتّبسّط فيها بمناسبة المعالجة لكلّ سمة من سمات منهجه لتحقيق غايتيْن اثنتيْن: الأولى وضع أفكار المفسّر بين يديْ القارئ لمزيد التّعرّف على طريقة تفكيره طالما أنّ تفسيره لم يصلنا، والثّانية تهيئة الأرضيّة الملائمة لاستنباط بعض الملاحظات الّتي تليق بكلّ سمة من سمات منهجه والّتي نجملها في العناصر التّالية: تفسير القرآن بالقرآن والاهتمام بالجهاز اللّغوي والمنزع العقلي وأسباب النّزول وظاهرة النّسخ.

تفسير القرآن بالقرآن :

إنّ المتصفّح لتفسير الأصمّ ينتبه إلى حرص المفسّر على معالجة السّياق اللّغوي الّذي تندرج فيه الآيات، فيعمد إلى توضيح المعاني المتضمّنة في بعضها بربطها بآيات سابقة أو لاحقة سعيا وراء إيجاد معنى ملائم لمراد الله الجاري في الخطاب القرآني، ونستدلّ على ذلك ببعض الأمثلة من التّفسير مرجئين إبداء بعض الملاحظات الّتي نرتئيها مناسبة لهذا الميسم الّذي يطبع منهج أبي بكر الأصمّ، ففي الآية 145 من البقرة 2 (27)، يشير إلى أنّ العلماء هم المقصودون بإخبار الله عنهم في الآية المتقدّمة عنها وهي 144 من البقرة2 (28). واحتجّ في إثبات رأيه بوجوه، أحدها قوله: «وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم» (29)، فوصفهم بأنّهم يتّبعون الهوى، ومن اعتقد في الباطل أنّه حقّ فإنّه لا يكون متّبعا لهوى النّفس، بل يكون في ظنّه أنّه متّبع للهدى. وثانيها: أنّ ما قبل هذه الآية وهو قوله: «وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ» (30) لا يتناول عوامّهم بل هو مختصّ بالعلماء، وما بعدها وهو قوله: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (31)، وهو مختصّ بالعلماء أيضا إذ لو كان عامّا في الكلّ لامتنع التّكتّم لأنّ الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان، وإذا كان ما قبلها وما بعدها خاصّا فكذا هذه الآية المتوسّطة. وثالثها: أنّ الله تعالى أخبر عنهم بأنّهم مصرّون على قولهم، ومستمرّون على باطلهم، وأنّهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدّلائل والآيات (32). ومن الأمثلة الدّالّة على توخّي هذا الاتّجاه في التّفسير قوله في معرض معالجته للآية 200 من آل عمران 3 (33) : «لمّا كثرت تكاليف الله في هذه السّورة أمرهم في هذه الآية بالصّبر عليها، ولمّا كثر ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السّورة أمرهم بمصابرة الأعداء» (34). فالآية الأخيرة في السّورة تجد توضيحها في ما أجمل في السّورة. وهكذا يبدو للدّارس ما يوليه الأصمّ للسّياق الّذي تتفاعل فيه أجزاء الآيات بعضها ببعض. وضمن هذا التّوجّه يطالعنا الأصمّ في شرح الآية 34 من البقرة 2، (35) بأنّ الله قد أمر بني إسرائيل بالزّكاة لأنّهم أهملوا أداءها. ويستند إلى الآيتيْن: 62 من المائدة 5 (36) و162 من النّساء 4 (37)، لتدعيم ما ذهب إليه من الرّأي، ويتجلّى كذلك سعيه لقرن الآيات بعضها ببعض كاعتباره أنّ الآية 154 من البقرة 2 (38) تجد معناها فيما تنصّ عليه الآية 122

من الأنعام 6 (39)، وبذلك يخلص إلى تعيين معنى الضّلال بكونه الموت وأنّ الهداية تعني الحياة (40).

وعلى هذه الشّاكلة يبدو النّصّ القرآني في تفكير أبي بكر الأصمّ نسقا متفاعل الأجزاء تتجاوب أطرافه بالتّبيين والتّوضيح، ونقدّر أنّ هذا الشّيْخ هو من المفسّرين الأوائل الّذين جنحوا إلى مثل هذا الإجراء طلبا لرفع كلّ ضروب اللّبس الحاصل بين الآيات الّتي تسبّب فيها الوضع التّأويلي الّذي شهدته الثّقافة العربيّة الإسلاميّة آنذاك بمفعول التّحوّلات الاجتماعيّة والسّياسيّة الّتي طرأت على المجتمع، وكذلك باعتبار التّصوّر الّذي بدأ يسود حول تضمّن القرآن لإمكانات متعدّدة من الإجابة عن كلّ النّوازل الطّارئة. وقد عبّر الشّافعي عن هذا التّصوّر بقوله: «ما تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها» (41). ولسنا على اتّفاق مع الّذين يقولون إنّ الرّسول والصّحابة كانوا يفسّرون القرآن فيعمدون إلى تفسير بعضه ببعض، والحال أنّهم كانوا طرفا في الحدث الدّيني بوصفهم مخاطَبين، فهم المعنيّون بأوامره ونواهيه وجملة وقائعه الخطابيّة، فهذا ابن تيميّة يُقرّر أنّ الرّسول هو الشّارح الأوّل للقرآن بقوله: «يجب أن يُعلم أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بيّن لأصحابه معاني القرآن كما بيّن لهم ألفاظه» (42). وذاك محمّد حسين الذّهبي يذهب إلى أنّ التّفسير في عهد الصّحابة كان ينبع من أربعة مصادر منها أنّ القرآن يُفسّر بالقرآن (43). ونحن فيما نذهب إليه في هذا الصّدد نوافق ما ارتآه عبد المجيد الشّرفي حين نقد هذه الأطروحة بقوله: لا نعتقد أنّ النّبيّ كان في حاجة مطلقا إلى تفسير الوحي لأنّ ما جاء فيه كان بيّنا بما فيه الكفاية. وكان في الأغلب مرتبطا بظروف عايشها الصّحابة (44).

وإلى الفكرة ذاتها أشار محمّد أبو القاسم حاج حمد حين قال: «إنّ فهم القرآن في كليّته أمر كان متاحا -إلى حدّ كبير- ومنذ البدية للكثيرين من الّذين انفتحوا عليه بكلّ استعداداتهم» (45) من ثمّة نلفت الانتباه إلى التّهافت الّذي وقعت فيه آراء محمّد حسين الذّهبي عندما قال، في موضع آخر، من الكتاب ذاته: «كان طبيعيّا أن يفهم أصحاب النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم القرآن في جملته، أي بالنّسبة لظاهره وأحكامه، أمّا فهمه تفصيلاً، ومعرفة دقائق باطنه، بحيث لا يغيب عنهم شاردة ولا واردة فهذا غير ميسور لهم بمجرّد معرفتهم للغة القرآن» (46). إنّ الّذي لم ينتبه إليه محمّد حسين الذّهبي هو أنّ الّذي يُعايش نزول القرآن يكون مُمسكا بخيوط الوقائع المحتضنة لحدث التّنزيل ذاته. زدْ على أنّ المتمَكّن من الفهم الإجمالي لا يعوزه البتّة إدراك الدّقائق التّفصيليّة، فمن يفهم الكلّ يفهم الجزء.

وإذ تشكّل هذا النّصّ القرآني نسقًا مغلَقا، فإنّ هذا النّصّ نسيج لغويّ عماده اللّسان العربي، فكيف تعامل أبو بكر الأصمّ مع جهاز هذا النّسق اللّغوي؟

الجهاز اللّغوي:

لقد تضمّن هذا التّفسير إشارات لغويّة تكشف عن كونها المعبر الّذي لا مناص للمفسّر من أن يسلكه، ففي الآية 2 من البقرة 2 المتضمّنة لاسم الإشارة (ذلك)، (47) فإنّ الأصمّ ينصّ على أنّ الله أنزل الكتاب بعضه بعد بعض فقبْل سورة البقرة نزلت سُور كثيرة، وحينئذ يتعلّق اسم الإشارة بما نزل بمكّة وفيه الدّلالة على التّوحيد وفساد الشّرك وإثبات النّبوءة والمعاد، وإذا كان ما سبق البقرة في التّزول بعض القرآن قرآنا وبعض الكتاب كتابا، فذلك من باب تسمية الكلّ بالجزء (48).

وفي معرض تفسيره للآية 26 من البقرة2 (49) فإنّه يشير إلى أنّ حرف الميم صلة زائدة مقارنا إيّاها بالحرف ذاته الوارد في الآية 159 من آل عمران 3 (50)، وكذلك عندما يتناول الآية 45 من البقرة 2 (51)، فإنّه يعتبره ضميرا عائدا إلى محذوف وهو الإجابة للنّبيّ (52). وحين يتعرّض إلى لفظة «حِطّةٌ» الواردة في الآية 58 من البقرة 2 (53)، فهو يعتبرها لفظة من ألفاظ أهل الكتاب ودلالة ذلك أنّ معناها لا يُعرف في العربيّة،(54) وهو بذلك يقرّ باستيعاب النّصّ القرآني للدّخيل من الألفاظ

الوافدة من لغات كانت سائدة زمن التّنزيل. وأمّا صفة القلّة الواردة في الآية 88 من البقرة 2 (55)، فيجعلها متعلّقة بالمؤمنين ومعناه أنّه لا يؤمن منهم إلاّ قليل (56).

ويحتاج المفسّر أحيانا إلى الوقوف على معاني المفردات لإنتاج المعنى العامّ المستفاد من بعض الآيات كشرحه لمفردتيْ اللّمز والهمز، فاللّمز لديه هو أن يشير المرء إلى صاحبه يعيب جليسه، والهمز أن يكسر عينه على جليسه إلى صاحبه (57). وكذلك لفظة «المَوَالِي» الواردة في الآية 5 من مريم 19 فهو يخالف ما ذهب إليه ابن عبّاس والحسن من الدّلالة على الورثة، وإنّما هي بالنّسبة إليه تعني أبناء العمّ وهم الّذين يلون المتكلّم في النّسب (58). وهكذا يسلك من خلال تحديد المعنى اللّغوي الخاصّ ببعض المفردات سبيلا بكرا لم ينتهجها قبله واحد من المفسّرين. وأمّا ما يتعلّق بمفردة انتبذت الواردة في السّورة ذاتها فإنّها تعني تباعدت عن القوم (59).

ومن مظاهر الاهتمام بالجهاز اللّغوي الوقوف على معنى الحروف ومثال ذلك تناوله لحرف (على) الوارد في الآية 7 من هود 11 (60)، إذ يقارنه بالحرف ذاته الوارد في قول العرب: السّماء على الأرض، ولا سبيل إلى اعتبار أنّ الواحد ملتصقا بالآخر. ويخلص من ذلك إلى أنّ العرش والماء كانا قبل السّماوات والأرض (61).

وتتّسع دوائر المعالجة اللّغويّة في تفسير أبي بكر الأصمّ لتطال مسألة النّظم في القرآن الّتي تتجلّى في استعمال التّشبيه، فهو يشير إلى الآية 41 من الإسراء 17 (62) إلى أنّ الله شبّه الكفّار بالدّواب النّافرة (63). ومن الأمثلة الّتي تكشف عن احتلال فكرة النّظم حيّزًا في تفكير هذا الشّيخ المعتزلي أنّ الآية 261 من البقرة 2 (64) قد ضمّنها الله تعالى مثلا وضربه بعد أن احتجّ على الكلّ بما يوجب تصديق النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليرغبوا في المجاهدة بالنّفس والمال في نصرته وإعلاء شريعته (65). وإذا كانت فلسفة ضرب المثل تنهض على عدم مطابقة الواقع، فإنّها طريقة تزخر بطاقات إيحائيّة كبيرة من شأنها أن تمنح العقل بكثير من الإمكانات التّأويليّة.

وقد تُسعف اللّغة أبا بكر الأصمّ في استنباط المعنى المراد في المقارنة الّتي أجراها بين الآيتيْن 121 من آل عمرآن 3 (66) والآية 123 من السّورة ذاتها (67) إذْ قال: «والظّاهر أنّه معطوف على ما تقدّم ومن حقّ المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه» لبيان أنّ اليوم المقصود في الآية الأولى هو يوم بدر لا يوم أحد (68).

على هذه الشّاكلة يتجلّى مدى اهتمام أبي بكر الأصمّ بمركزيّة المشاغل اللّغويّة حتّى تسنّى له الإمساك بناصية الخطاب القرآني. فالوحي قد نزل بلسان عربيّ مفهوم الأجزاء واضح المعالم، فاتّخذت اللّغة العربيّة من خلال هاتيْن السّمتيْن بعدها البشريّ، ولكنّ ارتباطها بالنّصّ المقدّس جعلها على جانب من التّعالي، ولعلّ هذه السّمة الأخيرة هي الّتي حدت بكلّ المفسّرين إلى التّركيز على المسائل اللّغويّة مُعجما وتراكيب وبلاغة، فنظما وإعجازا. وقد تنبّه القاضي عبد الجبّار ثني تنظيراته إلى أنّ المفسّر لا يكون عالما بتوحيد الله وعدله وصفاته ما يصحّ منها وما يستحيل، إلاّ إذا كان عالما بأحوال اللّغة والنّحو (69). وهكذا يضحى شرط المعرفة باللّغة أساسيّا وإن كان واحدا من جملة شروط أخرى الّتي يجب أن تتوفّر في المفسِّر. ولنا أن نستنتج من خلال ما تقدّم أنّ عرض الآية على الآية في النّسيج القرآني والوقوف على المعاني اللّغويّة كما استقرّت في اللّسان العربي، يعدّ من السّمات الّتي ترسّخت من بداية القرن الثّالث للهجرة في مباشرة النّصّ القرآني تفسيرًا وتأويلا.

إنّ تعدّد الأفعال التّأويليّة في مختلف التّفاسير دليل على أنّ الجهاز اللّغوي داخل النّصّ القرآني يحتوي على دفق روحي وتوهّج رمزي ممّا جعله ذا قُدرة على الانفتاح على الصّيرورة الزّمنيّة، وهو أمر يدعو الفكر النّقدي إلى مزيد الاهتمام باللّغة الدّينيّة المشكّلة للخطاب القرآني.

وإذا تقاطع أبو بكر الأصمّ مع بقيّة المفسّرين في مستوى هاتيْن الخاصيّتيْن: تفسير القرآن بالقرآن والاهتمام بالجانب اللّغوي، فهل ثمّة ما تميّز به عنهم؟

المنزع العقلي :

يعمد أبو بكر الأصمّ إلى الاحتجاج بالمعنى الأوّل للكلمة دفعا لكلّ تأويل لا ضامن للاتّفاق حوله، ففي إنكار وجوب قراءة الفاتحة في الصّلاة ومخالفته لإجماع الفقهاء يحتجّ بحديث الرّسول «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، وإذا كانت الصّلاة تُرى بالعيْن فإنّ القراءة ليست بمرئيّة فخرجت القراءة بذلك، حسب رأيه، عن الصّلاة (70). فانظر إلى تحكيم العقل في تعيين المعنى المستفاد من لفظة «رَأَى» الواردة في حديث النّبيّ.

وفي معالجته للفظة «أَنْفُسِهِمْ» الواردة في الآية 89 من النّحل 16 (71)، يجد لها تفسيرًا متمثّلا في أنّ الشّهيد يُقصد به جملة الأعضاء المكوّنة للنّفس، وهي الأذنان والعيْنان والرّجلان واليدان والجلد واللّسان (72). ويبدو التّمايز جليّا بين ما استنبطه من هذه الآية وما ذهب إليه غيره من المفسّرين ساعة مقارنته بما ذكره الطّبري من معنى عليق بهذه اللّفظة الّتي تعني لديْه أنّ الرّسول الّذي يشهد على الأمّة الّتي بُعث إليها هو واحد منها (73). وإلى المعنى ذاته يذهب ابن كثير موضحا أنّ كبير الشّرف ينال الرّسول بوظيفة الشّهادة الّتي يضطلع بها على أمّته (74).

إنّ أبا بكر الأصمّ إذا فسّر الألفاظ فجّر فيها دلالة منطقيّة يستسيغها العقل كإخراجه لمعنى الإحاطة في الآية» مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (75). مخرج العلم بعباده وسرائرهم ومُطّلع النّبيّ على ما يدور بخلدهم،(76) متّبعا بذلك ما جرى به اللّسان العربيّ فالمحيط هوّ إحراز الشّيء كلّه وبلوغ أقصى درجات العلم (77)، مبتعدًا بذلك عن كلّ الآثار المادّيّة الّتي توحي بها اللّفظة كمعنى الإحداق بالشّيء أو الوسط الّذي يُقام فيه أو الحائط الحافظ أو الإحاطة بالشّيء من جميع الجهات (78). وهذا الإجراء يتساوق تماما مع طبيعة التّفكير الاعتزالي الجانح إلى التّنزيه والابتعاد عن كلّ ما يمتّ بصلة إلى التّجسيم.

إنّ الابتعاد عن المعنى الحرفي المستفاد في نصيب غير يسير من الألفاظ هو مظهر من مظاهر التّعقّل، فالمنحى الّذي سلكه هذا المفسّر في التّعامل مع المعجم لم يُسقطه في الفهم الحرْفي الضّيق، ومثال ذلك تناوله للفظة الباب الواردة في الآية 58 من البقرة 2، إذ ذهب إلى أنّ الباب ليس المادّي المعروف وإنّما هو جهة من جهات القرية ومدخل من مداخلها (79). وفي إطار هذا الفهم يندرج رأيه المتعلّق بالميثاق الّذي أخذه الله على عباده (80)، من أنّه يتمثّل فيما أودعه الله في العقول من الدّلائل القاطعة بوجود الصّانع وحكمته وعلى صدق أنبيائه وهو أقوى المواثيق والعهود لأنّها ثابتة لا تحتمل التّبديل (18). ومازال المفسّر يُعمل نظره في الآيات مستنبطا ما يُعقل من المعاني وما يكون مقنعا، ففي الآية 59 من آل عمران 3 يبيّن أنّ الأمر الوارد في «كُنْ» لاحق عن خلق آدم محتجّا بكون المتأخّر عن الشّيء لا يكون مؤثّرا في المتقدّم عليه، وحينئذ يصبح الأمر غير مؤثّر في وجود الشّيء (82).

وفي مسألة محاربة الملائكة إلى جانب المؤمنين يوم بدر أجمع كلّ المفسّرين أنّ الله قد أنزل الملائكة يوم بدر وأنّهم أبلوا البلاء الحسن في منازلة المشركين، في حين أنّ أبا بكر الأصمّ قد أنكر هذا القيل إنكارا مستدلاّ بعدّة أدلّة عقليّة منها أنّ الملَك الواحد قادر على إهلاك الأرض بأسرها خذ لذلك مثل ما فعل جبريل بمفرده بالمدائن الأربع الّتي كان يسكنها قوم لوط، وقد بلغ جناحه إلى الأرض السّابعة ثمّ رفعها إلى السّماء وقلب عاليها سافلها ممّا يدلّ على أنّ فعله هذا مغن عمّا يفعله النّاس كلّهم وما يضطلع به الملائكة بأسرهم (83). ومن الحجج الّتي يسوقها في ذلك أنّ كلّ مشرك قد نازله، بصورة فعليّة معلومة، واحد من الصّحابة ممّا ينفي إسناد عمليّة القتل إلى الملائكة (84).

وتتّخذ معالجة هذه القضيّة طابعا جدليّا من أبي مسلم الأصفهاني، إذ لا يعدو الأمر أحد وجهيْن: فالملائكة إمّا أن يكونوا مرئيّين، وإمّا غير مرئيّين. فإن رآهم النّاس فالأمر كذلك يحتمل وجهيْن: الوجه الأوّل أن يكونوا في صورة إنسيّة والثّاني أن يكونوا في صورة مفارقة، فإن كانوا في الصّورة الأولى فمعناه

أنّ العدد في جيش محمّد سيتضاعف أضعافا وهو ما لم يقل به أحد، والآية تنصّ على عكس هذا المعنى «وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ» (85).

وأمّا إذا كان الاحتمال الثّاني وهو مشاهدة الملائكة في غير الصّورة الإنسيّة فإنّ الرّعب سيكون شديدا في قلوب الخلق، وهذا أمر لم يُنقل ولم يذكّره أحد، زد على أنّ الأعين ساعة اللّقاء لم تر قتْلى دون قاتلين ولا صرعى دون صارعين، يقول أبو بكر الأصمّ: «ولمّا لم يوجد شيء من ذلك عُرف فساد هذا القسم» (86).

وفي هذا الفضاء من التّفكير يتنزّل المجاز ويتّخذ حيّزًا بواسطته يتأوّل أبو بكر الأصم المعنى فيّتسع المجال الدّلالي في اللّفظ، خذ لذلك مثَل مفهوم الحياة الواردة في الآية 169 من آل عمران3 (87)، إذ يتأوّلها على أنّ الّذي يخلّف وراءه ثناء جميلا وذكرًا حسنا فإنّه حيّ لم يمتْ (88). فالحياة بهذا المعنى حياة رمزيّة مجازيّة، وليس حياة مادّيّة بالمعنى المألوف. وعلى هذا النّحو يتأوّل معنى النّور المنسوب إلى الله في كونه نور السّماوات والأرض على أنّه المدبّر لأمر السّماوات بحكمة بالغة وحجّة نيّرة (89).

إنّ أبا بكر الأصمّ ليس بدعًا من بين شيوخ الاعتزال في إرسائه قواعد الجدل واتّباع المنزع العقلي منهجا في تناول النّصّ القرآني، ولكنّ السّؤال المهمّ ، في هذا المجال، هوّ موقفه من المعجزات باعتبارها مسألة تتجاوز حدود العقل ومقتضيات المنطق.

إنّ العقل الّذي يفسّر النّصّ المقدّس عقل مؤمن يسلّم حتّى قبل أن يفكّر لأنّ الحقيقة بالنّسبة إليه كامنة فيما أُنجز أثناء الزّمن الماضي، لا في المستقبل. وقد بلور محمّد أركون هذه الفكرة فيما ذهب إليه من أنّ الفعل العقلي الّذي تشكّل من خلال تفسير القرآن يعني التّفكير بالحقائق الّتي جاء بها الوحي وأمدّ الإنسان بها وليست بحثا عن حقائق مفقودة يجتهد الإنسان في إيجادها عبر السّعي المستمرّ في اتّجاه متطلّع إلى الأمام (90). ومع ذلك فهو عقل حيّ يؤثّر ويتأثّر يغلي كما الحياة على حدّ عبارة محمّد أركون وليس عقلا باردا يكتفي بالتأمّل فحسب (91). لذلك نلفيه يؤمن بالمعجزة. ومن أمثال هذه المعجزات المتعالية عن حدود العقل الموضوعيّة هو أنّ يعقوب وجد ريح قميص يوسف ساعة فصلت العير من مصر وهو بفلسطين عن مسيرة ثمانيَ ليال وقيل من ثمانين فرسخًا وقيل مسيرة شهر (92).

إنّ المعجزة ركن شديد قائم في التّفكير الدّيني لا يُؤتاها إلاّ نبيّ، بها يُدعّم نبوءته وعليها يؤُسّس رسالته. وإذا كان شأن الإعجاز إفحام العقل، فلا يعني ذلك أنّ النّبوءة وما ينجرّ عنها من تعليم يندرج ضمن العجائبيّة. وإذا رام الأصمّ إبراز النّزعة العقلانيّة فيما نطقت به الشّريعة، فإنّه لا يستنكف من ذكر المعجزة الّتي هي بمثابة الاستثناء الّذي يُؤكّد القاعدة. ذلك هو تفسير الغياب الواضح للقصص الخياليّة والأساطير المتعالية، ولكن حضور النّزعة العقليّة يدعونا إلى التّساؤل حول معنى العقل المقصود.

إنّ المنزع العقلي كما يتجلّى من خلال هذا التّفسير يتمثّل في الجنوح إلى تشذيب المعنى من الزّوائد الخرافيّة الموهومة ومن الجوانب القصصيّة المتخيَّلة، والحرص على المجادلة المقنعة لبلورة دلالة منطقيّة تستسيغها الفطرة السّليمة دون الوقوع في إسقاط المعنى الاغريقي للعقل رغم انفتاح الثّقافة العربيّة على الموروث الاغريقي منذ بداية العهد الأموي على يد خالد بن يزيد بن معاوية الملقّب بحكيم آل مروان (93)، ولعلّ ذلك راجع إلى الرّغبة في إظهار التّمايز الحضاري والتّغاير الثّقافي، ولا أدلّ على ذلك من تمسّك الأصمّ بأنّ الأرض مسطّحة مستندا في ذلك إلى قوله تعالى «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ» (94) معتبرا أنّ المدّ يعني البسط إلى ما لا يُدرك منتهاه (95) رغم ما تُرجم من أعمال أرسطو المؤكّدة أنّ الأرض ذات شكل كرويّ. ويتجلّى إعراض الأصمّ عن المنزع القصصي باعتباره الباب المُشرع على التّخيّل والتّزيّد من خلال مسألتيْ أسباب النّزول والنّاسخ والمنسوخ.

أسباب النّزول :

لقد دأب المفسّرون للقرآن على ربط كلّ آية، وضحت دلالتها أو غمُضت، بسبب من الأسباب للوقوف على تموقعها ضمن سياقها الواقعيّ والاجتماعي والتّاريخي. وفي هذا الإطار استهلّ أبو بكر الأصمّ تفسيره ببيان أنّ القرآن منه ما نزل بمكّة ومنه ما نزل بالمدينة، القسم الأوّل يحتوي على أدلّة التّوحيد وفساد الشّرك وإثبات النّبوءة والمعاد، وأمّا ما عدا ذلك فقد نزل بالمدينة وفيه الآيات ذات الصّبغة التّشريعيّة (96)، ومفاد ذلك أنّ معاني الآيات تختلف باختلاف أسباب نزولها ومقام تنزيلها، ومثال ذلك ما ذكره في شأن بني إسرائيل، إذْ كانوا لا يؤتون الزّكاة، فأنزل الله قوله: «وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ»، (79) فتضمّنت الآية أمرهم بأدائها ونهيهم عن أكل الرّبا وأموال النّاس بالباطل. ولمّا قال المشركون إنّ الّذين قضوا في سبيل الله إنّما هم أموات، فردّ عليهم بالنّهي أن لا يقولوا للّذين قُتلوا في سبيل الله أنّهم أموات باعتبارهم أحياء عند ربّهم يرزقون (98). وفي تناوله للآية 245 من البقرة 2 (99)، فإنّ الأصمّ يتبنّى سببًا في النّزول ذكره ابن عبّاس ومفاده أنّها نزلت في أبي الدّحداح لما قال: يا رسول الله إنّ لي حديقتين فإن تصدّقت بإحداهما فهل لي مثلاها في الجنّة؟ قال: نعم، قال: وأمّ الدّحداح معي؟ قال: نعم، قال: والصّبية معي؟ قال: نعم. فتصدّق بأفضل حديقته، وكانت تُسمّى الحنينة. قال: فرجع أبو الدّحداح إلى أهله وكانوا في الحديقة الّتي تصدّق بها، فقام على باب الحديقة، وذكر ذلك لامرأته. فقالت أمّ الدّحداح: بارك الله لك فيما اشتريت، فخرجوا منها وسلّموها، فكان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول: كم من نخلة رداح، تدلي عرقها في الجنّة لأبي الدّحداح (101).

ويستشهد الشّيخ المعتزلي أحيانا بما ورد على ألسنة أهل العلم بالمغازي كالّذي ارتآه في معرض تفسيره للآية 121 من آل عمران 3، 101 أنّها نزلت في وقعة يوم أحد ليحسم الخلاف في تحديد سبب نزول هذه الآية موافقا بذلك رأي ابن عبّاس والسّدّي وابن إسحاق والرّبيع، ومن المفسّرين من قال إنّها تتعلّق بيوم بدر ومنهم من رأى أنّها تتّصل بيوم الأحزاب (102).

وكذلك فيما يتعلّق بسبب نزول الآية 172 من آل عمران3، 103 يصرّح أنّها نزلت بسبب ما جرى يوم أُحد إذ رجع النّاس إلى رسول الله مهزومين، فشدّ بهم على المشركين حتّى كشفهم، وكانوا قد همّوا بالمثلة فدفعهم عنها بعد أن مثلوا بحمزة، فقذف الله في قلوبهم الرّعب فانهزموا، وصلّى الرّسول على أصحابه ودفنهم بدمائهم، وذكروا أنّ صفية جاءت لتنظر إلى أخيها حمزة فقال عليه الصّلاة والسّلام للزّبير: ردّها لئلاّ تجزع من مثلة أخيها، فقالت: قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى، فقال الزّبير: فدعها تنظر إليه، فقالت خيرا واستغفرت له. وجاءت امرأة قد قُتل زوجها وأبوها وابنها فلمّا رأت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وهو حيّ قالت: إنّ كلّ مصيبة بعدك هدر (104).

وفي السّياق الّذي يُشير إلى الّذين يبخلون بما آتاهم الله من ملكه كما نصّت على ذلك الآية 53 من النّساء 4 (105) يذكر الأصمّ أنّها نزلت في شأن أصحاب بساتين وأموال، كانوا في عزّة ومنعة، ومع ذلك كانوا يمنعون الفقراء من أقلّ القليل (106).

ومن الآيات الّتي يذكر لها سببا في النّزول مباشرا ويعالجه بإرجاعه إلى وجهيْن الآية نذكر الآية 64 من النّساء 4 (107)، وإذ لا يتعلّق الوجه الأوّل بأسباب النّزول فإنّه يُرجع الوجه الثّاني إلى أنّ قوما من المنافقين قد اصطلحوا على كيد في حقّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وساعة دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض أتاه جبريل عليه السّلام فأخبره بالأمر، فقال الرّسول: إنّ قومًا دخلوا يريدون أمرًا لا ينالونه، فليقوموا وليستغفروا الله حتّى أستغفر لهم فلم يقوموا، فقال: ألا تقومون، فلم يفعلوا، فقال الرّسول: قم يا فلان حتّى عدّ اثني عشر رجلا منهم، فقاموا وقالوا: كنّا عزمنا على ما قلت، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا، فقال: الآن اخرجوا أنا كنت في بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار، وكان الله أقرب إلى الإجابة اخرجوا عنّي (108).

ولمّا نزل تحريم الخمر تساءل أبو بكر الصّدّيق عن مصير إخوانه الّذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار

وكذلك الغائبون في البلدان البعيدة الّذين لا يعلمون أنّ الله قد حرّم الخمر، فأنزل الله الآية 93 من المائدة 5، يعلن فيها رفع الجناح عن الّذين آمنوا فيما طعموا بشرط الإيمان والتّقوى (109).

لقد عمدنا إلى ذكر كلّ الآيات الّتي تضمّنها التّفسير مقترنة بأسباب نزولها وهي في الجملة تسع آيات، لتكون بمثابة الأرضيّة الّتي تسمح بالخلوص إلى بعض الاستنتاجات الّتي نذكر منها: إنّ أسباب النّزول وردت في تفسير الأصمّ على ضربيْن: الضّرب الأوّل غير مباشر يتمثّل في المكوّنات العامّة لمقام التّنزيل كالزّمان أو المكان وما لذلك من تأثير في معانيه. والثّاني مباشر وهو الّذي يذكر بصراحة أنّ الآية كانت نتيجة حادثة بعينها. وعموما فإنّ هذا العدد الوجيز من الآيات المعنيّة بأسباب النّزول، إن تلميحا أو تصريحا، يخوّل لنا القول إنّ آيات القرآن في أغلبها نزلت، حسب أبي بكر الأصم، ابتداء وأنّ مقولة الأسباب لا تحتلّ حيّزا مهمّا في تفكيره لأنّه أوّل العالمين بكونها قد نهضت على سرد الرّوايات وحبك الأخبار ووضع الأحاديث، فبان أنّ هذا المفسّر شديد الحيطة من هذه المرويّات. وفي المقابل، لنا أن نستنتج أنّ ما ذكره من قصص الأسباب إنّما يعود لاقتناعه بثقة روّاتها وصدق ورودها.

إنّ ذكر الأسباب وإن قلّتْ أداة تساعد المفسّر على الوقوف على بعض المعاني والدّلالات الّتي تروم بعض الآيات تحقيقها وبلوغها بالقدر الّذي تكشف عن الحوار القائم بين الوحي والواقع المعيش، فالنّصّ يكشف عن دفقه وحيويّته من خلال الحوار الّذي يقيمه مع المقام الّذي يحتضنه، إذ النّصّ يُؤثّر في واقع النّاس بالقدر ذاته الّذي يتأثّر به، علما بأنّ اعتبار أغلب القرآن قد نزل ابتداء لا يعني أنّه كلام متعال لا علاقة له بالشّروط الموضوعيّة في عالم النّاس لأنّه خطاب موجّه إليهم بالأساس. ومن اللّطائف الّتي يتوجّب الوقوف عندها أنّ كلّ الآيات المُشار إليها آنفا باعتبارها معنيّة بالأسباب تشترك في كونها آيات مدنيّة ممّا يُخوّل لنا القول بأنّ الوحي ليس بحاجة إلى أسباب حتّى يتنزّل ولاسيّما المكّيّ منه، إذ كان معنيّا بترسيخ عقيدة التّوحيد، في حين أنّ الحوادث الحيويّة بالمدينة قد تشعبّت والوقائع الاجتماعيّة قد تعقّدت، فمن المنطقيّ أن يقترن نزول بعض الآيات بأسباب مباشرة.

ولا تفوتنا في هذا الصّدد ملاحظة أنّ القصص العليقة بأسباب النّزول قد شهدت بعد عصر الأصمّ تزايدا هائلا، وشهد عدد الآيات المعنيّة بالأسباب تضاعفا كبيرا. ففي تفسير الطّبري نطالع أنّ عدد الآيات الّتي ذُكرت لها أسباب نزول تناهز 564 آية، وفيما نُسب للجبّائي من تفسير نجد 19 آية، والحال أنّ المفسّريْن متجايلان. وفي «أسباب النّزول» للواحدي 629 آية، وفي «لباب النّقول في أسباب النّزول» للسّيوطي 857 آية. فالتّفاسير من بعد أبي بكر الأصّم ستعمد إلى ربط كلّ آية بسبب من الأسباب التّاريخيّة غالبا ما يتجسّد في واقعة جرت في حياة النّاس، فقد تطلّبت جوابا ينطق به الوحي، إلاّ أنّ هذه العمليّة «تبقى أسطوريّة أكثر منها تاريخيّة لأنّها ترتفع بالأحداث الجارية إلى مستوى التّعالي الرّبّاني، بل إنّها تجعل الله يتدخّل في التّاريخ لنصرة المؤمنين ضدّ الكفّار في لحظة ضيق» (110). لقد تداخل التّاريخي بالأسطوري في التّفاسير الّتي تلت تفسير أبي بكر الأصمّ، فبدا التّحكّم في المعاني الواردة في الآيات جليّا والرّغبة في توجيهها واضحة لضمان الانسجام بينها وبين مصالح الفقهاء والمفسّرين المذهبيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة. ثمّ إنّ إرجاع القرآن إلى مكّي ومدني يجعل كلّ سورة وحدة نصّيّة مستقلّة بذاتها عن السّورة الأخرى، والحال أنّ المفسّر المصيب هو الّذي يسبر بنظره أغوار الخطاب القرآني بمفرداته وبنائه النّحوي وطرائق انتظامه وبنائه التّاريخي وأنّى يتسنّى هذا الإجراء في ثقافة تقليديّة يهيمن عليها النّقل، وإن بدرجات متفاوتة. وهكذا يتجلّى للدّارس أنّ مقولة أسباب النّزول لا تستقيم مدخلا لتفسير القرآن وتأويله لما طرأ عليها من تذبذب.

إنّ هذا الشّأن لم يقتصر على مقولة أسباب النّزول فحسب، بل شمل أيضا ظاهرة النّسخ الّتي طالت بعض الآيات، فما عدد المنسوخات بالنّسبة إلى أبي بكر الأصمّ، وما هي الطّريقة الّتي توخّاها في معالجة هذه الظّاهرة؟

النّسخ :

ما من ظاهرة أشدّ اضطرابا وتذبذبا من ظاهرة النّسخ. فالدّارس يكاد لا يعثر على وجه من وجوه الاتّفاق بين المفسّرين لا في عدد الآيات النّاسخات ولا في المنسوخات، ولا في تحديد ماهيّة الآيات المعنيّة بالنّسخ، ولعلّ من مظاهر هذا الاضطراب هو إنكار أبي بكر الأصمّ وأبي مسلم الأصفهاني أن يكون أوّل الآية 185 من البقرة 2 (111) منسوخا بشطرها الثّاني كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء ليستنبطوا أنّ المقيم الصّحيح مخيّر بين أن يصوم وبيْن أن يفطر مع أداء الفدية (112). وكذلك مخالفة الأصمّ من قال: إنّ الآية 33 من النّساء4 (113) منسوخة تبعًا لفهم مخصوص وتأويل بعينه للفظة «نصيب» الّذي اعتبره الأصّم قد أجري مجرى التّحفة والهديّة ومعنى الشّيء القليل قياسًا على الأمر الوارد في الآية ذاتها أن يجعل لمن يحضر القسمة نصيبا منها (114).

وهكذا اكتنف الاختلاف، منذ وقت مبكّر، آراء المفسّرين المتّصلة بظاهرة النّسخ بالرّغم من أنّ الآية العمود في هذا المضمار واحدة وهي: «مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (115). فإذا ذهب البعض إلى أنّ النّسخ يعني الإزالة فهو حسب أبي بكر الأصمّ على ضربيْن: الأوّل حمل النّسخ على إفادة نسخ الحكم دون التّلاوة والثّاني حمل النّسيان على نسخ الحكم والتّلاوة معًا(116). وفي هذا الإطار انتبه هذا المفسّر إلى أنّ الآية النّاسخة قد تتقدّم في التّلاوة على الآية المنسوخة منتبها بذلك إلى أنّ ترتيب التّلاوة مغاير لترتيب النّزول، (ومثال ذلك أنّ الآية 234 من البقرة2 (118) ناسخة للآية 240 من البقرة 2 (119). ونشير إلى أنّ ظاهرة النّسخ قد تعلّقت لديه أساسا بأحكام العقوبة في شأن النّساء اللّواتي يأتين بالفاحشة، وقد تمثّلت في عدم حلّيّة إرثهنّ كرها والنّهي عن عضلهنّ للذّهاب بمهورهنّ، إلاّ إذا أتيْن بفاحشة مبيّنة (120). وكلّ ذلك قد نسخ بالحدود (121).

إنّ المتفحّص لمعالجة الأصمّ لمسألة النّسخ يتّضح لديه أنّه يفرّق بين نمطيْن من النّسخ: الأوّل يتمثّل في أنّ الشّريعة الّتي جاء بها القرآن أمر ثابت يدوم إلى يوم القيامة لا يطاله النّسخ، (122) والثّاني يتجلّى في أنّ هذا النّصّ يتضمّن أجزاء متحرّكة بمفعول الصّيرورة التّاريخيّة. فقد تستجيب بعض الآيات لمعطيات أشكلت على النّاس ساعة التّنزيل، وبعد مدّة من الزّمن تُنسخ بآيات أخرى تبعا لتغيّر تلك المعطيات، وهكذا يتجلّى أنّ الخطاب الدّيني النّابع من القرآن، بالنّسبة إليه، ثابت ومتحوّل في آن. وعموما فإنّ تفسير أبي بكر الأصمّ يندرج فيما يُعرف بالتّفسير المعتمد على الرّأي بالرّغم من هيمنة الثّقافة النّقليّة بدءا من فترة تكوينها، وصولا إلى فترة الشّافعي (ت. 204هـ) الّتي بدأ فيها منهج التّفسير بالأثر يستحكم أمره ويشتدّ عوده، وقد تجلّى ذلك في قوله: «ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء حلّ أو حُرّم إلاّ من جهة العلم وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السّنّة أو الإجماع أو القياس» (123).

وثمّة جانب آخر في مسألة النّسخ لم نجد له أثرًا في تفسير الأصمّ وهو نسخ السّنّة للقرآن، ولا نستبعد أن يكون موقف هذا الشّيخ متمثّلا في رفض هذا النّوع من النّسخ، ونستدلّ على ذلك بقلّة الآيات النّاسخات، ولو استقام الرّأي في أنّ هذا الشّيخ مسرف في القول بالنّسخ لكان من باب أولى أن يسنده إلى مزيد من الآيات، وهو ما تُدعّمه على سبيل المثال زيادة عدد الآيات النّاسخات عند تلميذه أبي عليّ الجبّائي الّذي ستتّسع معه دائرة هذه الظّاهرة لتشمل تسع عشرة آية كما سيقرّ بأنّ السُّنّة ناسخة للقرآن (124).

إنّ المهمّ في مسألة النّسخ هو الإشارة إلى أنّ القول فيها إثباتا أو نفيا لا ينفصل عن مشاغل المفسّر الاجتماعيّة والمذهبيّة، لذلك اتّسمت هذه الظّاهرة بالمرونة، إذ تضيق أحيانا وتتّسع أحيانا أخرى بحسب عدد النّوازل ودرجة تشعبّها من عصر إلى عصر ومن مصر إلى مصر. ويبدو أنّ المنهج الأمثل المرشّح لدراسة هذه الظّاهرة في تغيّرها هو المنهج الانتروبولوجي بما

أوتيه من أدوات معرفيّة وحدها المؤهّلة لدراسة الوحي باعتباره ظاهرة لغويّة ذات أبعاد بشريّة تقبل بقوانين التّفسير والتّأويل مَثَلُها في ذلك مثَل بقيّة النّصوص وإن اختصّ النّصّ الدّيني ببعض المميّزات، إنّه المنهج الكفيل بالوقوف على التّنوّع والاختلاف بحسب ثقافة كلّ مجتمع (125). وفي هذا الإطار تتنزّل رؤية المنصف بن عبد الجليل المتمثّلة في أنّ الاختلاف الكبير في تحديد المنسوخات يجد تفسيره في تعدّد الأحرف الّتي نزل عليها القرآن وفي تنوّع ثقافات الشّعوب الّتي تناولته بالدّرس واستمدّت منه أجوبة ملائمة لما تعانيه من مشاكل وإلى أنّ النّص القرآني هو نصّ - مشروع Texte-Projet تتجدّد أحكامه وتشريعاته في إطار مقاصده الكبرى. ولذلك يقترح اعتماد هذا المنهج في مقاربته لحلّ الكثير من مغلقاته باعتباره المنهج الكفيل بدراسة أحوال النّاس وما تطرحه مجتمعاتهم من أسئلة في كلّ عهد مرّت به، حتّى كانت الأحكام بالنّاسخ والمنسوخ مثلا، جزءا من الإجابة الممكنة إلى جانب إجابات أخرى من مداخل غير النّسخ (126).

إنّ المفسّر يستعين بالأخبار لكي تتكئ عليها آراؤه، علما بأنّ هذه الأخبار تتغذّى بما تمليه الذّاكرة محاولة تسييج التّفسير بأسوار النّقل (127).

خاتـــمـة :

لقد نهج التّفسير لنفسه منذ وقت مبكّر سُننا عامّة ولم يتسنّ لأعلامه أن يخرجوا عليها إلاّ قليلا أو قل اتّخذوا لأنفسهم ضمن هذا التّوجّه العامّ ألوانا من التّفكير نعدّها تنويعا في إطار النّموذج التّفسيري الواحد إلاّ أنّ الممارسة جنحت عبر الأيّام بالرّؤية الفقهيّة إلى التّحكّم في طرائق التّفكير فتكلّست وتصلّبت بعد أن كانت هذه الطّرائق في منطلقها مرنة منفتحة على كلّ الأفكار الّتي ستتبلور تدريجيّا في شكل مذاهب وفرق وشيع وأحزاب.

وفي هذا الفضاء الثّقافي اندرج تفسير أبي بكر الأصمّ وهو واحد من التّفاسير الدّالّة على لحظة من لحظات التّعاطي مع النّصّ التّأسيسي وكيفيّة تلقّيه وتقبّله في مطلع القرن الثّالث للهجرة.

فالأصمّ أثناء مباشرته لعمليّة التّفسير أرسى قواعد من شأنها إثارة المعنى وإن وجّهها التّفكير الاعتزالي فقد بدت على درجة غير يسيرة من المرونة، حيث لا إشارة من بعيد ولا من قريب إلى تكفير المخالفين في المذهب.

وقد غابت القصص العجيبة الّتي تبعث على الدّهشة في هذا التّفسير، ولا غرو في ذلك طالما أوصد المفسّر كلّ المنافذ الّتي تتسرّب منها الأخبار والآثار الحاملة للنّزعة القصصيّة. فهل يتعارض هذا التوجّه مع ذكر المعجزات؟

لقد تضمّن تفسير الأصمّ إشارة يتيمة إلى المعجزة الّتي أيّد الله بها يعقوب في محنته، ويبدو أنّ الإقرار بالمعجزة لا يتعارض مع رفض ما يُعرف بالعجيب لأنّ القول بالعجيب قبول بنمط في التّفكير يعتمد على المخيال، وأمّا القول بالمعجزة فهو قول بتجاوز العادة، وخرق المألوف. وأمّا إذا شكّل المخيال القاعدة وساد في ثقافة بعينها فإنّ المعجزة تُكوّن الاستثناء.

لقد بدا تعامل الأصمّ مع النّصّ القرآني على أنّه كلّ تتجاوب أصداؤه وتتفاعل أجزاؤه من حيث السّياق اللّغوي والسّياق الدّلالي بالرّغم من الوقوع في التّفسير المتشظّي، فلم يفلت الأصمّ، ولم يشذّ كثيرا عن سبيل التّفسير الّتي سلكها مَن سبقه ومَن عاصره ومَن لحقه، إذ فُسّرت كلّ آية من القرآن على حدة، كما أنّ ذكره لبعض الأسباب الكامنة وراء نزول بعض الآيات يتعارض مع وحدة النّصّ، إذ يشي بتقطّع في الرّوابط الجامعة للآيات. وهكذا لم يقع الانتباه من لدنه إلى التّبويب والتّنضيد بشكل يجمّع بين ما تُشكّله، على سبيل المثال، الآيات التّشريعيّة أو الآيات العقائديّة أو العباديّة، فلم تتشكّل بذلك موضوعات متكاملة الأجزاء.

إنّ هذه النّقائص توجب على العقل المسلم إعادة قراءة أدبيّات التّفسير برمّتها كما استقرّت في المنظومة التّقليديّة من أجل إعادة كتابة تاريخ الدّراسات القرآنيّة.

المصادر والمراجع

مدوّنة البحث :
نبها (خضر محمّد)، تفسير أبي بكر الأصمّ، تقديم رضوان السّيّد، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1971.
المصادر :
الأشعري، دمشق، مطبعة التّوفيق، 1347هـ.
ابن تيميّة (تقي الدّين أحمد بن عبد الحليم):
- أصول التّفسير، تحقيق فريال علوان.
- مقدّمة في أصول التّفسير، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1971.
الذّهبي (شمس الدّين)، سير أعلام النّبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج9، مؤسّسة الرّسالة، ط11، 1996.
زرزور (عدنان)، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر، ط1، د.ت.
الشّافعي (أبو عبد الله محمّد بن إدريس)، الرّسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، القاهرة، ط2.، 1979.
الطّبري (ابن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج6، تحقيق البكري أحمد عبد الرّزاق وخلف محمّد عبد اللّطيف وعبد الحميد محمود مرسي ومحمّد محمّد عادل، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد المنعم المدكور، مصر، دار السّلام، ط 2، 2007.
الهمذاني (عبد الجبّار بن أحمد المعروف بقاضي القضاة):
- شرح الأصول الخمسة، تعليق السّيّد الإمام منكريم أحمد الحسيني، مطبعة الاستقلال، 1965.
- المغني، تحقيق عبد الحليم محمود وسُليمان دنيا، ج20، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، د.ت.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط2، 1986.
ابن عساكر (أبو القاسم عليّ بن حسن بن هبة الله الدّمشقي)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن العسقلاني (أحمد بن عليّ بن الحجر)، لسان الميزان، دار المطبوعات الإسلاميّة، بيروت، ط.1، 2002.
الغزالي (أبو حامد)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي ط 1، لبنان، دار الكتب العلمية، 1413 هـ.
ابن كثير (عماد الدّين أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدّمشقي)، تفسير القرآن العظيم، 4 أجزاء، الإسكندريّة، المكتب الجامعي الحديث، د.ت.
الماوردي (أبو الحسن عليّ بن محمّد بن حبيب البصري البغدادي)، الأحكام السّلطانيّة والولايات الدّينيّة، تعليق خالد عبد اللّطيف السّبع العليمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990.
ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنّحل، تصحيح أرنلد توما، مطبعة دائرة المعارف النّظاميّة، حيدر أباد الدّكن، 1316هـ- 1898م.
ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم بن منظور)، لسان العرب، 15 مج، بيروت - لبنان، دار إحياء التّراث العربي، د.ت.
نبها (خضر محمّد):
تفسير أبي عليّ الجبّائي، تقديم رضوان السّيّد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط.1، 2007.
تفسير أبي مسلم محمّد بن بحر الأصفهاني، تقديم رضوان السّيّد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط.1، 2007.
ابن النّديم (أبو الفرج محمّد بن أبي يعقوب إسحاق)، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، دار المسيرة، بيروت، ط.3، 1988.
المراجع :
باللغة العربيّة:
أركون (محمّد):
- الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة هاشم صالح، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء- المغرب، ط.2، 1996.
- الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت-لبنان، ط.2، 2001.

- معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلاميّة، تعريب وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار السّاقي، ط1، 2001.
- قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تعريب وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطّليعة، ط2، 2000.
جعيّط (هشام)، الفتنة جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، د.ت.
حاج حمد (محمّد أبو القاسم)، جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة العالميّة الإسلاميّة الثّانية، بغداد، دار الهادي، ط1، 2004.
حمدي (محيي الدّين)، عقلانيّة ابن المقفّع، تونس، ط1، 1991.
خلاّف (عبد الوهّاب)، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط. 17، 1986.
الذّهبي (محمّد حسين)، التّفسير والمفسّرون، جزءان، دار القلم، بيروت، ط1، د.ت.
الرّاضوي (نائلة السّليني)، قضايا الأسرة واختلاف التّفاسير، النّكاح والطّلاق والرّضاعة والمواريث، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء- المغرب، ط.1، 2002.
الشّرفي (عبد المجيد):
- الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، بيروت، دار الطّليعة، ط1، 2001.
- الإسلام والحداثة، الدّار التّونسية للنّشر، تونس، 1990.
ابن عبد الجليل (المنصف)، المنهج الانثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، مقال ضمن كتاب جماعي «في قراءة النّص الدّيني»، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1989.
النّيفر (محمّد الطّاهر)، أصول الفقه، دار بوسلامة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تونس، ط.2، 1985.

باللّغة الفرنسيّة:

Gimaret Daniel:

- Matériaux pour une bibliographie des Ğubbā'i, Journal asiatique , Tome CCLXIV, 1976.
- Une lecture mu'tazilite du coran, le tafsīr d'Abū Alī al- Djubbā' ī (m. 303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, Peeters, Louvain-Paris Bibliothèque De l'école des hautes études sciences religieuses 1994.

الهوامش والإحالات

1) انظر ابن عساكر، كتاب " تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»، ص ص 138-139.
2) ابن تيميّة، أصول التّفسير، تحقيق فريال علوان، ص 53.
3) انظر تفسير أبي بكر الأصمّ، ص39 وص 43.
4) تفسير أبي بكر الأصمّ، محمّد خضر نبها، الباب الأوّل أبو بكر الأصمّ وتفسيره دراسة تحليليّة، ص18.
5) Voir Daniel Gimaret, Matériaux pour une bibliographie des Ğubbā'i, Journal asiatique, Tome CCLXIV, p p 277-332.
6) Daniel Gimaret, Une lecture mu›tazilite du coran, le tafsīr d'Abū Alī al- Djubbā' ī (m. 303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, Peeters, Louvain-Paris.
7) انظر القاضي عبد الجبّار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، ص 267. وأحمد بن يحيى بن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنّحل، تصحيح توما أرنلد، ص32. وعدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص131.
8) محيي الدّين حمدي، عقلانيّة ابن المقفع، ص31.
9) ابن النّديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، ص 36.

10) انظر ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنّحل، تصحيح توما أرنلد، ص33. ولسنا على وفاق مع هذا الرّأي لأنّ أبا عليّ الجبّائي ذكر في تفسيره العديد من المفسّرين الأوائل وقد وافق بعض آرائهم من أمثال ابن عبّاس وابن مسعود ومجاهد والكلبي ومقاتل بن بكير ومكحول والزّهري وعليّ بن أبي طالب. انظر تفسير الجبّائي، ص 79، وص 155، وص ص 519- 520. اللّهمّ إلاّ إذا قصد ابن المرتضى أنّ أبا عليّ لم يتأثّر في تفسيره بآراء أحد من المعتزلة كتأثّره بأبي بكر الأصمّ.

11) انظر ابن النّديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، المقالة الخامسة، ص214. وشمس الدّين الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج9، ص402.

12) انظر أحمد بن يحيى بن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنّحل، تصحيح توما أرنلد، ص32. والقاضي عبد الجبّار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، ص 267.

13) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص74. والجدير بالملاحظة أنّه إذا اقتصر هذا المفسّر على هذا القدر ممّا اتّصف به أبو بكر الصّدّيق في الضّمير المسلم، فإنّ القاضي عبد الجبّار قد أطنب في ذكر مناقبه ممّا يدلّ على موقف معتزلي عامّ من الخليفة الأوّل، يقول في كتابه "المغني"، ج20، القسم الأوّل: في الإمامة، ص323 ما يلي: «وقد ثبت من مناقبه أنّه سبق إلى الإسلام وبايع الرّسول وواساه بماله ونفسه، ثمّ كان ثاني النبيّ في الغار، وصاحبه في الهجرة وأنيسه في العرش يوم بدر ووزير النّبيّ صلّى الله عليه، والمستشار في أموره، وأميره في الموسم على الصّلاة حين افتتحت مكّة، والمقدّم في الصّلاة أيّام مرضه، والمخصوص بتسميته الصّدّيق، والمشبّه من الملائكة بميكائيل، ومن الأنبياء بإبراهيم، ثمّ هو وعمر بُشّرا بأنّهما سيّدا كهول أهل الجنّة، ولهما قال: «هُمَا مِنّي بِمَنْزِلَةِ يَمِيني مِنْ شِمَالِي».

14) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص74.

15) «يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا * وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا* إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا * إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا».

16) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص98.

17) تعود جذور الاختلاف في مسألة اختيار الخليفة المناسب إلى زمن وفاة الرّسول، فأكثر البصريّين وطائفة من البغداديّين يرون أنّ أبا بكر أفضل من غيره، ولذلك عُقدت له البيعة، وأمّا بعض المتكلّمين وعلى رأسهم أبو عليّ الجبّائي وابنه أبو هاشم فيعتبرون أنّ أبا بكر مفضول، ولكنّه كالأفضل، وقد آلت إليه الخلافة لعذر قضى بالعدول عن هذا الأفضل. وقد نوزع عليّ فيما أوتي من أمر الخلافة فامتنع طلحة والزّبير عن مبايعته أو بايعاه ثمّ نكثا. انظر القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، تحقيق عبد الحليم محمود وسُليمان دُنيا، ج20، في الإمامة، ص 126، وص ص 215-216.

18) انظر هشام جعيّط، الفتنة، ص284 وما بعدها. يقول، على سبيل المثال، في ص 286 : «إنّ تلك الغارات تشهد على تجاسر معاوية الآخذ في التّعاظم، منذ التّحكيم، وعلى رغبته في ترهيب الخصم وربّما كانت تحضّر لهجوم أوسع ستغدو نيّته جليّة بعد مقتل عليّ»، وكذلك يقول في ص289: «إذ شعر معاوية أنّه قويّ كفاية لكي يُنازع عليًا على قيادة أعظم عمل رمزي في الاسلام. لقد كان الّذي لا يزال يفصله عن عليّ، هو ذلك العمق الدّيني، الغارق في الميتا تاريخ».

19) انظر الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 130.

20) انظر القاضي عبد الجبّار، المغني، ج 20، ص 120 وما بعدها، والأشعري، مقالات الإسلاميّين، ج2، ص 143 وما بعدها، والبغدادي، أصول الدّين، ص ص 289-291.

21) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السّلطانيّة والولايات الدّينيّة، تعليق خالد عبد اللّطيف السّبع العليمي، ص29.

22) انظر عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة، ص164.

23) انظر عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، ص ص 45-52.

24) انظر محمّد الطّاهر النّيفر، أصول الفقه، ص 77.

25) القاضي عبد الجبّار، المغني، تحقيق عبد الحليم محمود وسُليمان دنيا، ج20، القسم الأوّل في الإمامة، ص 48.

26) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص 31.

27) ونصّ الآية هو «وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ».

28) ونصّ الآية هو : «وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ».

29) البقرة 2/ 145.

30) البقرة2/ 144.
31) الأنعام 6/ 20.
32) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص 42.
33) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».
34) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص 60.
35) "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ".
36) "وَتَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ".
37) "وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا".
38) «وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ".
39) "أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ".
40) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص 42.
41) الشافعي، الرّسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، ص21.
42) ابن تيميّة، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، ص 35.
43) محمّد حسين الذهبي، التّفسير والمفسّرون، ج1، ص 40.
44) انظر عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص171.
45) محمّد أبو القاسم حاج حمد، جدليّة الغيب والانسان والطّبيعة العالميّة الاسلاميّة الثّانية، ص 294.
46) محمّد حسين الذهبي، م.ن، ص 36.
47) نصّ الآية هو "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ".
48) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص32.
49) والآية هي «إِنَّ اللَّـهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً».
50) "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّـهِ لِنتَ لَهُمْ".
51) "وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ".
52) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص35.
53) «وَقُولُوا حِطَّةٌ».
54) تفسير الأصمّ، ص35.
55) "فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ".
56) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص37.
57) م.ن، ص74.
58) م.ن، ص 89.
59) م.ن، ص89.
60) "وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ".
61) م.ن، ص 79.
62) "وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا".
63) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص 87.
64) «مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّـهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّـهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ".
65) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص52.
66) "وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّـهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ".
67) "وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّـهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ".
68) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص ص 56-57.
69) القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تعليق السّيّد الإمام منكريم أحمد الحسيني، ص 606.
70) انظر تفسير أبي بكر الأصمّ، ص31.
71) "وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ".

72) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص 85.
73) ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج 6، تحقيق البكري أحمد عبد الرّزاق وخلف محمّد عبد اللّطيف وعبد الحميد محمود مرسي ومحمّد محمّد عادل، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد المنعم المدكور، ص 5038.
74) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص655.
75) الآية 19 من سورة البقرة 2.
76) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص33.
77) ابن منظور، لسان العرب، مج 7، مادّة "ح و ط"، ص 280.
78) م.ن، ص.ن.
79) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص35.
80) الآية 93 من سورة البقرة2 « وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ».
81) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص36.
82) م.ن، ص39.
83) م.ن، ص57.
84) م.ن، ص.ن.
85) الأنفال 8/ 44.
86) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص58.
87) "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّـهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ".
88) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص59.
89) م.ن، ص93.
90) انظر محمّد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلاميّة، ترجمة هاشم صالح، هامش رقم 16، ص 258.
91) محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، تعريب هاشم صالح، ص 284.
92) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص81.
93) جاء في كتاب "الفهرست" لابن النّديم، المقالة السّابعة: في أخبار الفلاسفة الطّبيعيّين والمنطقيّين وأسماء كتبهم ونقولها وشروحها، ص 303، ما يلي: « كان خالد بن يزيد بن معاوية يُسمّى حكيم آل مروان، وكان فاضلا في نفسه وله همّة ومحبّة للعلوم، خطر بباله الصّنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيّين ممّن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصّح بالعربيّة. وأمرهم بنقل الكتب في الصّنعة من اللّسان اليوناني والقبطي إلى العربي. وهذا أوّل نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة».
94) الرّعد 13/ 3.
95) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص82، نشير إلى أنّ أبا عليّ الجبّائي قد وافق أبا بكر الأصمّ في هذا الرّأي.
V. Daniel Gimaret, Une Lecture Mu'tazilite du Coran, Le tafsir d'Abu 'Ali al-Djubba'i (303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, p 859.
في حين أنّ أبا القاسم الكعبي البلخي المتوفّى بعد أبي بكر الأصمّ بما يُناهز القرن، يقول بكرويّة الأرض. انظر م.ن، ص 24.
96) م.ن، ص32.
97) المائدة 5/ 62.
98) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص42.
99) "مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّـهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّـهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ".
100) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص50.
101) "وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّـهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ".
102) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص ص 56-57.
103) "الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّـهِ وَالرَّسُولِ مِن بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ".
104) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص ص 59-60.

105) «أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا».
106) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص ص 62-63.
107) "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّـهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّـهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّـهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا".
108) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص63.
109) م. ن، ص65.
110) محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص 21.
111) "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّـهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّـهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ".
112) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص46.
113) "وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا".
114) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص62.
115) البقرة2/ 106.
116) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص39.
117) يشير أبو مسلم الأصفهاني إلى أنّ الأصل في النّسخ أن يكون النّاسخ متأخّرا عن المنسوخ في النّزول، وتبعا لذلك، من الأحسن أن يكون متأخّرا عنه في التّلاوة، وأمّا إذا تقدّم النّاسخ على المنسوخ في التّلاوة إن أجيز إجمالا في الجملة، فهو يُعدّ من سوء التّرتيب. وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب قدر الإمكان، فالأولى أن لا ينسخ المتأخّر في التّلاوة المتقدّم عنه. انظر خضر محمّد نبها، تفسير أبي مسلم الأصفهاني، ص 70.
118) "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ".
119) "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ". انظر تفسير أبي بكر الأصمّ، ص48.
120) الآية 19 من النّساء4.
121) تفسير أبي بكر الأصمّ، ص61.
122) م. ن، ص88.
123) الشّافعي، الرّسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، ص39.
124) تفسير الجبّائي، ص97.

Daniel Gimaret, Une Lecture Mu'tazilite du Coran, Le tafsir d'Abu 'Ali al-Djubba'i (303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, (2/180), p128: " Ensuite cette prescription a été abrogée par la parole du prophète."

125) انظر محمّد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، ص 20.
126) المنصف بن عبد الجليل، المنهج الانثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، مقال ضمن كتاب جماعي: في قراءة النّصّ الدّيني، ص 56-57 وص 77 (هامش رقم27). وفي هذا الاتّجاه يلفت محمّد أركون الانتباه إلى نجاعة المناهج الحديثة في مقاربة النّصّ الدّيني. يقول: «إذا ما طبّقنا المنهجيّة التّاريخيّة والسّوسيولوجيّة (أو الاجتماعيّة) نجحنا في جعل ما يبدو أنّه فوق التاريخ (أي الإسلام) شيئا إشكاليّا، مندمجا داخل الزّمان والمكان وداخل الصّيرورة التّاريخيّة للوجود.» محمّد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، ص67.
127) عالجت نائلة السّليني الرّاضوي هذه القضايا وشبهها في كتابها قضايا الأسرة واختلاف التّفاسير، النّكاح والطّلاق والرّضاعة والمواريث، ص 202 وما بعدها.

مراعاة المصلحة في السياسة والحكم

منير بن جمور/ باحث، تونس

تعدّ علاقة الدين بالسياسة إشكالية محورية في الفكر الإسلامي أثارت جملة من المسائل كانت محل اختلاف بين الفقهاء قديما، خصوصا ممن اشتغلوا على الفقه السياسي الذي اصطلح على تسميته بالأحكام السلطانية، وتثار اليوم بجدية بعدما انبلج صبح الربيع العربي في تونس بفضل الله وسداده.

ويمكن اختزال هذه الإشكالية في السؤال الموالي:

إلى أي حد يمكن تحقيق المواءمة بين مقولة اكتمال الدين الإسلامي في مستوى تشريعاته، ودعوى الحاجة إلى العمل بالمصلحة في الممارسة السياسية من جهة ما هي تسيير لشؤون المسلمين على مقتضى النظر الشرعي في ظل المصلحة؟

إن هذا التساؤل يستمد مشروعيته من الطابع الإشكالي الذي تتسم به المسألة السياسية في الفكر الإسلامي، والذي يعد انعكاسا طبيعيا للصراع بين العقل والنقل، وامتدادا لتفاوت الأنظار في المصلحة في حدّ ذاتها، وطبيعة صلتها بالشريعة الإسلامية. فهل الاستناد في السياسة والحكم إلى المصلحة هو من باب إحداث أمر يخالف المنطوق به والانتصار للنظر العقلي على حساب ما نطق به الشرع، أو هو من صميم المنظومة التشريعية الإسلامية القائمة على مراعاة مصالح الخلق في الدين والدنيا؟ وبتعبير آخر، هل تتداخل المصلحة مع النص في إطار تحقيق مقاصد الشريعة، أو يمكن الاعتماد على المصلحة الشرعية في ممارسة السياسة كدليل مستقل قائم بذاته يتجاوز ما نطق به الشرع؟

لعل الغرض من إثارة هذه التساؤلات، هو السعي إلى بلورة رؤية القدامى للمسألة السياسية، وإبراز تفاوتهم في مراعاة المصلحة، وهو تفاوت لا يلغي اتفاق الأغلبية على أن النظرية السياسية الإسلامية أساسها المصلحة، لأن وجودها قد تأكد في كتب الأصول والمقاصد والقواعد، وثبت أن مارسها الرسول بمقتضى الإمامة، كما طبقها الصحابة والتابعون من بعده رضي الله عنهم جميعا.

وكانت هذه الأسس المعرفية سندا شرعيا أرسى عليه فقهاء الأحكام السلطانية ملامح نظام سياسي يتسع -بحكم النظر المصلحي- لمشاغل الناس تفهما ومعالجة ويحيط بمصالحهم حفظا ورعاية. لأجل هذا، كانت إسهامات أولئك الفقهاء حاسمة بحيث أنها استكملت بناء منظومة تشريعية سياسية، قوامها اعتبار الكفاءة معيارا أساسيا لتولي أمر المسلمين من جهة، وتفويض حق اختيار الحاكم إلى الأمة عبر الشورى، وهي قواعد من الأهمية

بمكان، بحيث أنها تبدو كفيلة بضمان مصالح الخلق في دينهم ودنياهم، أما ما تخلل هذه المنظومة من مفاهيم تنافي المبادئ الشرعية السياسية الكبرى، وتعمق منزع احتكار السلطة والاستبداد بالحكم مثل الطاعة والعهد والوصاية والنسب القرشي، فكان محكوما بضغوط الواقع السياسي المتحكم في جريان الأحداث والمؤثر في الفكر السياسي آنذاك، وعلى كل هي مفاهيم في حاجة إلى أن تُقرأ من جديد في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية نصا ومقصدا. كل هذه الإشكالية والمسائل، قد أفضت إلى توزيع هذه المداخلة وفق مبحثين:

أولهما: الأسس المعرفية لمراعاة المصلحة في السياسة والحكم.

ثانيها: القواعد الضامنة لتحقق المصلحة في المجال السياسي.

هما مبحثان حاولت من خلالهما عبر أسلوب حجاجي، إقامة الدليل على أن المصلحة جديرة بالاعتبار في المجال السياسي نظرا وممارسة، فكان الكلام حول منزلة المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية، وبيان أهمية قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوطا بالمصلحة، وكيف أن الرسول قد راعى المصلحة في ممارسة السياسة بمقتضى الإمامة، ونهج نهجه الصحابة والتابعون في تحكيمهم للمصالح المرسلة في هذا المجال الحيوي المتغير زمانا ومكانا.

ومن جهة أخرى، تمت البرهنة على أن انعقاد البيعة في الفقه السياسي الإسلامي يكون باختيار الحاكم الكفء، وأن استقرار الحكم لمن تقلّده رهين مراعاته لمصالح الخلق في دينهم ودنياهم، ولا يتسنى ذلك كلّه إلاّ إذا جعل الشورى دعامة لسلطة الأمة في توجيهه ونقده ومعارضته ومراقبته وإعانته.

المبحث الأول: الأسس المعرفية:

لم يتردّد فقهاء الأحكام السلطانية في التنويه بأهمية المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية على ألا تخالف نصّا قطعيا أو تناقض مقاصد الشريعة الإسلامية.

ولئن تردّد بعضهم في القول باعتماد المصلحة في المجال السياسي، فإنه لم ينكر مشروعيتها والاحتكام إليها من حيث المبدأ، وليس ذلك التردّد سوى تعبير عن احترازه من الإفراط في إعمال العقل، من جهة، وتحكيم للهوى من جهة أخرى، بالتالي اعتبار الشريعة قاصرة عن تحقيق مصالح العباد.

ولم يكن هذا التنازع يستهدف المصلحة من حيث حجيتُها، لأن معظم الفقهاء متفقون على أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، وإنما في مدى اتصال المصلحة بالشريعة، وانسجام السياسة مع أصول الشريعة ومقاصدها.

وهذا الاختلاف، لم يمنع العلماء من الاتفاق على ضبط قاعدة فقهية مشهورة هي **«تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»**، استندت إلى موارد الشريعة الإسلامية من نصوص القرآن الكريم ومقاصده وتصرفات الرسول صلّى الله عليه وسلم، وأعمال الصحابة رضوان الله عليهم.

1 - منزلة المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية:

استعمل كثير من الفقهاء لفظ السياسة في مقابل الشريعة، في حين يعتبر آخرون كابن القيّم (751هـ) السياسة العادلة غير مخالفة للشريعة الكاملة، وأن تسميتها سياسة أمر اصطلاحي، ويرى أن الأجدر تقسيم السياسة والحقيقة والطريقة والعقل إلى قسمين: صحيح وفاسد (1)، وهذا موقف يخالف ما ذهب إليه أبو الوفاء بن عقيل، من الفصل في طرق الحكم بين الشريعة والسياسة، إذ العمل

بالسياسة هو الحزم وما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي(2)، ويبدو أن هذه العبارة لا تعني الإقرار بمشروعية إحداث أمور تخالف ما نطق به الشرع الصحيح، بل إنها تفسح المجال لتوسيع دائرة المصلحة في المجال السياسي بما يتلاءم مع الشريعة لا نصا بل مقصدا وهو معنى «يخرج السياسة عن مجرّد معنى تنهض به الحرفية أو النصية في كل إجراء تتخذه الدولة، إلى المعنى العام الذي تتحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة» (3).

أما الرأي المأثور عن الشافعي بأن «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» فهو يعتبر السياسة قسما من أقسام الشريعة ولا يجوز بحال أن نجعل الشريعة قسما من أقسام السياسة، لأن الشريعة كاملة لا تحتاج إلى سياسة خارجة عنها تكملها(4)، قال تعالى: «مَّا فَرَّطْنَا فِي الكتَابِ مِن شَيْءٍ» (5) وقال: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»(6) وقال عز من قائل: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا»(7).

لم تلغ هذه النظرية قيمة المصلحة في بلورة النظرية السياسية الإسلامية، ولكنها تؤكد على استمداد المصلحة من النص لا من العقل، ولذا فهي تعتقد أن إجراء المصالح الملائمة للناس التي لم يشرعها الرسول ولا نزل بها وحي، عمل يوشك أن يعطل الشريعة أو يناقضها، وكان الأولى البحث عن المصالح في الشريعة ذاتها، إذ القصور في التطبيق وليس في حقيقة الشريعة.

وليس القصد من المصلحة الشرعية الوقوف عند حرفية النص بل بنصّها أو مقاصدها أو قواعدها، يقول ابن القيم: «المنهاج الذي سار عليه الرسول صلّى الله عليه وسلم والصحابة من بعده بأنه السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمة، وهي مشتقة من أصول الشريعة وقواعدها»(8)، أما السياسات الظالمة فهي مظنة تضييع الحقوق وبث الفساد والظلم وهي من الكبائر (9).

ويبدو – بعد عرض النظريتين– أن الخلاف لفظي من جهة أنّ ابن عقيل، لم يدع إلى مخالفة ما نطق به الشرع، بل إلى الملاءمة مع المنطوق في نطاق المصلحة، أما الاكتفاء بما نطق به الشرع، فلم يكن قصد ابن القيم الذي يقول صراحة: «فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد»(10)، وهذا التوافق في الرأيين لا ينفي استمرار التنازع المتولّد عن التفاوت في درجة اعتماد النظر العقلي في مجال المصلحة.

وحاول العلامة ابن خلدون (808هـ)أن يفك هذا الإشكال، فحصر النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، سواء المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، أو أن تراعى فيها مصلحة السلطان أوّلا، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا(11)، فهذه السياسة في نظره والتي تسمى الملك السياسي قاصرة مذمومة، ولا يستقيم أمر الكافة إلا إذا روعيت مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، ويظهر هذا في نظام الخلافة التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين أي حفظه وسياسة الدنيا، ففي الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري، ورعاية مصالح الخلق تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية، لأن الله تعالى أعلم بهذه المصالح (21).

وما نخلص إليه بعد هذا العرض، هو أن التدبير السياسي لرعاية مصالح الخلق في دينهم ودنياهم أمر ضروري لاستقامة أحوالهم، ومرجع هذه المصالح عموما، التكاليف الشرعية وأصول الشريعة

وقواعدها أوّلا، والنظر العقلي ثانيا، فيكون المهم ألاّ تعارض هذه السياسة القواعد والنصوص وإن لم تجئ بتفصيلاتها النصوص الجزئية، فليس المفروض أن تأتي في السياسة العادلة بما نطق به الشرع، بل المفروض ألا تأتي بما يخالف الشرع، هذا هو الذي عليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة وإن تشدد في ذلك الشافعية (31) بحيث تستطيع الدولة المسلمة تحقيق كل مصلحة خالصة أو راجحة ودرء كل مفسدة خالصة أو غالبة وهي في ظل الشريعة السمحة لا تخرج عنها، ولا تحتاج إلى غيرها (14) وهي سلطة تقديرية لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة شريطة ألاّ يخالف ولي الأمر روح التشريع العامة (15)، وأن يكون كفؤا ولا يستنكف من المشورة والتماس النصيحة.

إن ما أصّله فقهاء الأحكام السلطانية في هذه الناحية، كان سندا للنخبة المثقفة في تونس خصوصا التي رفعت لواء الإصلاح في العصر الحديث في البلاد العربية الإسلامية، بالدعوة إلى اقتباس التنظيمات السياسية عن الغرب بمقتضى المصلحة الشرعية كما كان الشأن بالنسبة إلى خير الدين باشا التونسي (1308هـ)(16) شعارهم تعريف السياسة الشرعية المأثور عن ابن عقيل «الفعل الذي يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه شرع ولا نزل به وحي»(17) حسب الفهم الذي سبق بيانه، وهو كلام يؤسس لقاعدة فقهية مشهورة، تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة بها نسعى إلى استكمال الأسس النظرية لمراعاة المصلحة في السياسة والحكم.

2 ـ قاعدة «تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»:

من القواعد الكلية التي يتخرّج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية، والتي تنطبق عليها جزئيات كثيرة يفهم أحكام منها، قاعدة، «تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة»(18)، التي أحكم الفقهاء بناءها واستخلصوها بطريق الاستقراء.

ولما كانت القاعدة الفقهية هي «مبدأ فقهي كلي يحوي جزئياته»(19) ودليلا شرعيا كليا يستند إلى عدّة أدلة شرعية(20)، صحّ القول إن القاعدة التي نحن بصدد دراستها تصلح لأن تكون أساسا معرفيا يقيم الدليل على مراعاة المصلحة في السياسة والحكم من منظور شرعي إسلامي، ويشهد على أن المصلحة هي غاية الحكم وأساس المشروعية للولاية العامة، ولكنها المصلحة المرسومة شرعا(21).

ثم إن هذه القاعدة ذات شأن وأهمية نظرا لصلتها العميقة بميدان هام وحسّاس في حياة الأفراد والمجتمعات، ألا وهو الميدان السياسي، فضلا عن قيمتها في الفقه الإسلامي لكونها تحدد معالم السلوك للحكام والأيمة والولاة ومن دونهم، وتضع حدّا ووازعا لتصرّفاتهم(22).

ومقتضى القاعدة أنّ وليّ الأمر مأمور بمراعاة مصالح الشعب في دينهم ودنياهم بحسب ضوابطها الشرعية، لأنه نائب عن حقوقهم ومؤتمن عليها، فلا مصلحة حينئذ إذا حمل الناس على فعل مكروه أو تصرّف بالتشهي أو كان جبّارا مضياعا(23). ومعيار هذه القاعدة أن تصرفات الحاكم إن كانت جميلة صالحة على حد تعبير العلامة ابن خلدون «كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعمّقة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم»(24)، فكان من مقتضيات المصلحة المعتبرة في السياسة والحكم عند ابن خلدون الرفق والنعمة على الرعية والإحسان لهم(25)، وإذا ما قام بحقوقهم، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم(26).

وقاعدة «تصرّف الامام على الرعية منوط بالمصلحة» المتداولة في كتب القواعد الفقهية خاصة، يوجد أصلها في كلام الإمام الشافعي بأن منزلة الوالي من الرعية منزلة الولي من اليتيم، وكان

عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: إني نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددت، فإن استغنيت استعففت(27)، والمقصود بالإمام الأعظم ومثله نوّابه من قاض وغيره، والرعية هم المولّى عليهم(28)، واعتبارا لهذا العموم، صاغ تاج الدين السبكي (771هـ) القاعدة بصيغة أكثر استغراقا للفروع الفقهية وأكثر شمولا للمؤتمنين على حقوق الآخرين وهي: «كل متصرّف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة»(29)، فكل مؤتمن على حق فتصرفه فيه منوط بالمصلحة بحسب اجتهاده المستند إلى الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح على حد تعبير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور(30).

وأورد الإمام القرافي (684هـ) هذه القاعدة في الفروق بقوله: «إن كان من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسده»(31) سواء المصلحة الخالصة أو الراجحة، وجعل صاحب الشرع العقد للغائب والمحجور عليهم بطريق الوكالة لتعذر المباشرة منهم(32)، وهي قاعدة محكمة تختزل أسس الوظائف التي يضطلع بها كل مؤتمن على مصالح المسلمين وأعلاهم رئيس الدولة، ولذا لم يتردد المحققون من العلماء في التنويه بها، واعتمادها أصلا من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام(33).

وقاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» لها مستندها في الكتاب والسنة، قال تعالى: **«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا»** (34)، «وإن الله يأمركم» خطاب يعم سائر المكلفين، فليس من الجائز الاقتصار به على بعض الناس دون بعض(35)، وهناك آيات عديدة تخدم هذا الغرض بإلزام المكلف بمراعاة مصالح اليتامى والضعفاء والعاجزين خصوصا فيما يتصل بحقوقهم المالية، من ذلك قوله تعالى: **«وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»**(36)، فالقرآن الكريم دعا إلى اختبار عقول اليتامى إلى أن تقوى مداركهم فيعرفوا التصرف في أموالهم. وقد وقع التنبيه بذلك على أنه لا يصح التصرف في مال اليتيم إلا بما هو أنفع له كالاستثمار فيه أو حفظه أو أخذه عوضا، وهكذا في سائر الأحوال، جُعل التصرف منوطا بالمصلحة(37).

ومن السنة النبوية قوله صلى الله عليه وسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «كلّكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»(38)، فالحديث يؤسس للمسؤولية المشتركة التي تقتضي أداء الواجب مع مراعاة المصلحة، والحاكم هو المسؤول الأول.

ولما كانت المسؤولية المناطة بعهدة الحاكم بهذه الدرجة من الأهمية، وجب أن يتصدى لهذا المنصب من هو أهل له، بل يكون هو الأكفأ حتى يضمن مصالح الشعب ويرعى حقوقهم فيؤدي الأمانة على أحسن وجه، وهذه الشروط نجد مضامينها في القاعدة العامة التي أوردها الإمام القرافي في الفروق وهي كالآتي: «**يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه**»(39)، فيقدم في الخلافة من هو كامل العلم والدين وافر العقل والرأي، قوي النفس، شديد الشجاعة عارفا بأهليات الولايات، حريصا على مصالح الأمة، ويقدم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب، وسياسة الجيوش والصولة على الأعداء والهيبة عليهم، وكذا القضاة والمؤتمن على أموال اليتيم وغيرهم»(40).

ومن فروع هذه القاعدة ما فصّله الإمام السيوطي (911هـ) في الأشباه والنظائر (41) ممّا له صلة بضمان أمن الناس ودينهم وأنفسهم وأموالهم ونسلهم، فمراعاة المصلحة من قبل الحاكم تجري في كل الأحوال وتُحيط بسائر مبادئ الحياة، مثالها تنصيب أيمة الصلوات وكيفية التعامل مع الأسرى، وتطبيق الحدود، وتنفيذ الوصايا، وحسن التصرف في مال بيت المال، والعدل في توزيعه على الناس، وهناك فروع أخرى لا يتسع المقام لعرضها(42)،

كما أن هناك صورا تطبيقية للقاعدة تصلح لأن تكون هي الأخرى قواعد مستقلة، من ذلك أنه «ليس للإمام أن يُخرج شيئا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف» و«**لا يجوز للإمام أن يقطع شيئا مما فيه الضرر على المسلمين ولا يسعه ذلك**»(43).

ولما كانت أوجه المصالح مما لا يدخل تحت الحصر، لزم أن يكون للحاكم -صاحب السلطة العليا- أعوان يستشيرهم ويستعين بهم، ويكل إليهم النظر في مصالح الناس، وهو ما بسط فقهاء السياسة الشرعية القول فيه، كما وجب تفعيل تطبيقات هذه القاعدة بما يستجيب مع تطوّر مصالح الناس وتنوعها بتغير الأمكنة والأزمنة، وتظل هي الإطار الشرعي المرجعي العام للمجال السياسي(44)، ومما يدعم الإلحاح على هذا المطلب، هو تصرفات الرسول وكذلك صحابته بمقتضى الإمامة التي كانت جارية وفق المصلحة.

3 ـ المصلحة في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة:

لم يكن الرسول محتاجا في تبليغ الدعوة ووضع أحكام الشريعة وقوانينها إلى استعمال القوة والسلطان، وإيجاد وزعة ولا شرطة ولا قضاة ولا شهود، بل كان يحكّم الوازع النفساني الذي يدفع المسلمين إلى أن يعملوا بما جاء في الشريعة من تلقاء أنفسهم، ويتحاكموا فيما أشكل من الحقوق للرسول فينصرفون عن رضا بما حكم، وكان ذلك كلّه زمان إقامتهم بمكة وكذلك بالمدينة، ولا شك في أن الرسول الكريم راعى مصالح المسلمين في هذه التصرفات، وذلك بمسايرته سنة التدرّج في التشريع، وحرصه على استبقاء قوّة المسلمين موجهة لدفع أعدائهم بالدفاع والقوّة(45).

ولا يظن ظان أن عدول الرسول صلى الله عليه وسلم عن استعمال القوّة والسلطان واكتفاءه بتحكيم الوازع النفساني كافيان للبرهنة على أن لا شأن للنبي في الملك السياسي، وأنه لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان، وأنه ما كان إلا رسولا لدعوة دينيه خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة كما ذهب إلى ذلك الشيخ علي عبد الرازق(46)، إذ لا شك في أن أشد الأحوال اختصاصا بالرسول هي حالة التبليغ أي التشريع، وهي المراد الأول لله تعالى من بعثه، لكن نجد في تصرفاته من الأفعال والأقوال الصادرة عنه مقامات أخرى بسط العلماء القول فيها.

ذهب الإمام شهاب الدين القرافي إلى أن الرسول تصرف بثلاثة اعتبارات، هي الفتوى وهي التبليغ، والقضاء والإمامة(47)، وحصر تاج الدين السبكي هذه التصرفات في الفتيا والإمامة (السلطنة)(48).

ونوه بعض المحققين بما أصّله القرافي الذي كان له فضل السبق في هذه الناحية وسلك مسلكه واكتفى بتلك المقامات التي ذكرها، من هؤلاء علال الفاسي المفكر المغربي(49). وعدّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من أقوال الرسول وأفعاله الصادرة عنه اثني عشر حالا منها ما وقع في كلام القرافي ومنها ما لم يذكره(50). ونجد من المعاصرين من رجّح مذهب السبكي واكتفى بتأكيد منصبيْ التشريع والإمامة(51).

والذي يعنينا من كل هذا، في العنصر الذي نحن بصدد البحث فيه، هو اتفاق الجميع على أنّ الرسول كان يتصرف بمقتضى الإمامة، وأنه كان رجل دولة، يعالج مشاكل واقعية بمقتضى تدبيره السياسي، فهو الإمام الأعظم وإمام الأئمة.

وقد رصد العلماء القرائن والأمارات التي تقيم الدليل على هذا الاعتبار، منها بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها، وتولية الولاة وقسمة الغنائم، وهي تصرفات مرتبطة بأحوال خاصة وظروف مؤقته مراعاة لمصلحة

معتبرة، وليست من قبيل التشريع العام الذي يطلب تطبيقه إلى يوم القيامة(52).

ولئن اتفق العلماء في القول بصحة نسبة منصب الإمامة للرسول، ورصدوا الأمارات التي تؤكده، فإنهم اختلفوا في تحديد بعض التصرفات أهي من قبيل الإمامة أم من قبيل التشريع مثل إحياء الأرض الميتة والنهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية(53) أي هل هو تبليغ لأحكام الله تعالى، أو حكم ظرفي اقتضته المصلحة؟

المهم أنّ ما يمكن أن نسجله بعد هذا العرض أمرين اثنين:

أوّلا: إن ما ثبت تصرفه من الرسول بمقتضى الإمامة، فإن المكلف لا يفعله دون إذن الإمام لمصلحة يراها مثل أمر الحرب وتعبئة الجيوش.

ثانيا: إن الاحتكام إلى المصلحة في السياسة والحكم عمل مشروع تؤكده تصرفات الرسول، قال تعالى: «**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ**»(54).

وسار الصحابة الكرام على المنهج النبوي في حمل الناس على الأحكام الشرعية ومراعاة صلاح أحوالهم في العاجل والآجل معا، وتدبير أمورهم في الوقائع التي لا نص فيها بناء على المصلحة، ومن الأمثلة المأثورة في هذا الشأن أن جمع الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه، صحف القرآن المتفرقة في مصحف واحد لما في ذلك مصلحة في حفظ الكتاب من الضياع، وأوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه تنفيذ حد السرقة عام المجاعة، وحكم بقتل الجماعة بالواحد، وأجمعوا على جعل حد شارب الخمر ثمانين جلدة في خلافة عمر وبيعة الخلفاء وقضاة الإسلام وتدوين ديوان العطاء وابتكار أساليب المرافعات وضرب الآجال، واستفسار الشهود. وكانت اجتهادات الصحابة في هذه الشؤون عن طريق ما اصطلح العلماء على تسميته بالمصالح المرسلة (55) وهي التي لم ينص الشارع على اعتبارها أو الغائها، وهي قسم من أقسام المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع (56) تسمى الاستصلاح والاستدلال المرسل والمناسب المرسل والمصالح المطلقة، وهي أدنى رتب المصالح (57). وقد أدرك الصحابة الكرام، وتبعهم في ذلك من أتى بعدهم من العلماء ورجال السياسة، أن مصالح الناس تتغير بتغير الزمان والمكان، وأن لا سبيل إلى حصرها، لأن في ذلك تعطيلا لمصالح الناس وتوقيفًا للتشريع عن مسايرة تطورات الحياة، وتغييبًا لمبادئ الشريعة وأهدافها، من هنا ذهب ثلة من العلماء كالإمام مالك بن أنس والإمام أحمد، إلى اعتبار المصلحة المرسلة حجة شرعية يبنى عليها تشريع الأحكام في الواقعة التي لا نص فيها أو إجماع، إذ هي أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها خصوصا في أبواب السياسة الشرعية، يتخذها ولي الأمر كسلطة تقديرية لسنّ ما تحتاج إليه الأمة من تشريعات تنفيذية أو تنظيمية تستكمل بها الهيكل التشريعي على أساس من قواعد الشريعة وروحها لملء منطقة العفو، أو الفراغ التشريعي الذي تركته النصوص عمدا(58).

والاجتهاد التشريعي السياسي المستند إلى المصالح المرسلة الكفيل بالاستجابة إلى ما تتطلبه الأمة والدولة يجب ألاّ يناقض النص ولا يرتكن إلى العقل المجرد، ولا ينساق مع الخواطر والأهواء(59)، بل يعتمد الحكمة، والتدبير والتجربة والالتزام بمقاصد الشريعة الإسلامية سيرا على نهج الصحابة الذين «لم يروا الاختراع للمصالح بل تشوّفوا إلى التصرف في موارد الشرع بضروب من التقريب والمناسبة»(60).

المبحث الثاني: القواعد الضامنة لتحقق المصلحة في المجال السياسي:

لعلّ الأسس النظرية المؤسسة للمصلحة في مجالي السياسة والحكم، لا يستقيم تحققها في مستوى الواقع المعيش إلا بإرساء نظام سياسي يتسع

لمشاغل الناس تفهّما ومعالجة في ضوء المصلحة المستوحاة من مقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك كله رهين توفر شروط الحرية في اختيار الحاكم، وما يتصف به من كفاءة في التسيير وتشاور في التدبير وعدالة في التنفيذ.

لقد أثبتت تجارب الأمم والشعوب في فترات متعاقبة من تاريخ البشرية أن الضامن الأساسي لمصالح الناس هو أن يتولى أمورهم حاكم يتم اختياره واصطفاؤه على أساس الكفاءة والقدرة اللتين تمكنانه من تسيير دواليب الدولة بحكمة واقتدار، ورعاية حقوق الناس في دينهم ودنياهم، وتدبير معاشهم بعدل وإنصاف وفقا لما اصطلح على تسميته بالسياسة.

وكانت إسهامات فقهاء الأحكام السلطانية حاسمة في هذا المجال، بحيث أنها أحدثت إضافة نوعية أثريت بمقتضاها المنظومة السياسية، واستكملت بناءها بناء قائما على النص والمصلحة، ولكنه لم يخل في كثير من الأحيان من منزع تبريري لتجارب سياسية سبقت وضع النظريات وبناء الأحكام.

1 ـ قاعدة الاختيار :

يعد اختيار الحاكم إحدى أهم قواعد انعقاد البيعة في الفقه السياسي الإسلامي وبها يستقر الحكم لمن تقلده ويجب على الخلق طاعته(61)، وقد زوّد الله سبحانه وتعالى الإنسان باستعدادات تؤهله لأن يعبّر عن إرادته الحرة، ويميّز بين النافع والضّار ويرجح الأكفأ ليتولى أمره وينهض برعاية مصالحه.

وتفوض مصلحة اختيار الحاكم إلى الأمة بوجهين أولهما ببيعة أهل الحل والعقد، وثانيا عن طريق الشورى.

أما أهل الحل والعقد فهم قادة الأمة وأهل ثقتها الذين يعبّرون عن اختيارها، وتعرف ثقة الأمة بهم بشهرتهم بالأمانة والعلم وسداد الرأي والنصح، وتنعقد البيعة سواء بجمهورهم أو ببعضهم على اختلاف بين العلماء، ويـمتثل الناس لما يعقدونه من تسيير شؤون مصالحهم (62).

وتتم طريقة الاختيار بتصفح أحوال المترشحين للحكم بعد توفر شروطه ويقدّمون للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن هو للأمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف(63). وأمّا تفويض اختيار الحاكم إلى الأمة عبر الشورى، فمفاده فسح المجال للجماعة لتعيين من يتولى أمرها عملا بعموم قوله تعالى: «**وأمرهم شورى بينهم**»(64)، وهي أولى الطرق لمختلف العصور، وأبعدها عن الوقوع في الفوضى حسب ما يراه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور(65)، ويذهب الشيعة إلى أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، بل الإمام المعصوم من الكبائر والصغائر يُعيّن، ولا يجوز لنبيّ إغفاله(66)، وهي نظرية مردودة بما ثبت عن الرسول من أنه لم يوص بخليفة من بعده، ولعلّ حكمة السكوت عن هذا الأمر، هو قصد التوسعة على الأمة في طرق اختيار ما يليق بحال مصالحها في مختلف الأحوال والأعصار والأقطار(67). ويتأسس على ما ترجّح من القول، استحسان طريقة انتخاب النواب للدفاع عن مصالح الناس، وإبلاغ طلباتهم إلى ولاة الأمور، ضمانا للتعبير عن إرادة الأمة(68).

ومن أوجه مراعاة مصلحة الأمة من حيث ضمان وحدتها وبقاء قوّتها، ما ينافي قاعدة الاختيار بنوعيها ألا وهي ولاية العهد التي أفاض فقهاء السياسة الشرعية من أهل السنة القول فيها، وأقاموا الأدلة على مشروعيتها وعلى أنها طريقة من الطرق التي تنعقد بها الإمامة.

العهد هو أن يعهد الإمام لمن بعده، فتستقرّ الخلافة له بعد موت المستخلف، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد، ويشترط في المعهود إليه شروط الإمامة ليدبّر الأعمال ويجري المصالح في الخلق(69).

ودليل مشروعية العهد على ما ذهب إليه العلماء، انعقاد إجماع الأمة على صحته والعمل به بناء على أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه، عهد بالخلافة إلى عمر رضي الله عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهد، وأنّ عمر رضي له عنه عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها (70).

وأثبت ابن خلدون مشروعية العهد بوجوب مراعاة المصلحة، إذ العهد - عنده - عامل رئيسيّ لقيام العصبية التي هي سرّ التآلف بين الناس بعد عهد الخلفاء حين أحدثت طبيعة الملك، وقويت العصبية، واحتيج إلى الوازع السلطاني، يقول ابن خلدون في هذا المضمار: «صارت (أي ولاية العهد) اليوم من أهم الأمور للألفة على الجماعة وقيام المصالح فاعتبرت فيها العصبية التي هي سرّ الوازع عن الفرقة»(71)، وعلّل ابن خلدون ذلك بكون الخليفة ينظر في مصالح الأمة لدينهم في حياته، فينتج عن ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويُقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما فعل(72).

ومما يدعم الموقف الخلدوني من مسألة العهد ولاية معاوية بن أبي سفيان، إذ يقول: «والذي دعا معاوية لايثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس عليه»(73)، ويرى ابن خلدون -انتصارا لأطروحته هذه- أنّ من عُرفت عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين والنظر لهم، لا يُعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك(74).

ولئن بدت نظرية ابن خلدون في قيام الدولة، تُؤسس لمبدأ العهد وتكرّس الحكم الوراثي مُغيبة بذلك كلّه مبدأ الاختيار، فإنها عند التأمل - ليست بهذا الإطلاق- لأن ابن خلدون قيّد هذه التدابير السلطانية بقصد المعاهد، إذ لو كان بعهده ينشد إبقاء الحكم في العائلة، فهي ليست من المقاصد الدينية(75)، وكأنّ ابن خلدون ينكر جوازها نظرا لعدم ملاءمة قصد المعاهد مع مقاصد الشريعة الإسلامية القائمة على مراعاة مصالح الخلق التي تقدم على مصلحة الأفراد، ولو اتخذنا مقاصد الشريعة الإسلامية نبراسا نستضيء به في هذا المقام، لألفيْنا عمليْ الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في نصب الإمام ليس إلاّ من التدابير السياسية التي روعيت فيها المصلحة العامة في تلك الفترة، وهي من المستثنيات لأن الأصل الأصيل الذي نص عليه القرآن الكريم في هذا المجال هو الشورى وما تستلزمه من حرية وحوار ورحابة صدر قد تفتقد في الدولة التي تصطبغ بطابع الاستبداد والتسلّط، ومما يؤكد هذا الأصل، هو أن النبي صلى الله عليه وسلم انتقل إلى الرفيق الأعلى، وترك العهد والوصية حتى «يكون للأمة الكلمة في اختيار من يتولّى أمورها دون شائبة إكراه أو إرغام، ولو كان في ذلك مصلحة لفَعَل»(76)، ولعل الخلافة رُجّحت لأبي بكر بعد موته لـ «تسكين الثائرة والفتنة وردع الأهواء» على حدّ تعبير شهاب الدين القرافي(77)، وإن الناس حينئذ حديثو عهد بالإسلام الدين الجديد الذي لم يتمكن بعد من قوّته.

إنّ المصلحة تقتضي أن يكون تنصيب الحاكم موكلا إلى اختيار الشعب لواحد بعينه يتحلى بصفات تؤهله لأن يتحمّل أعباء الحكم، ويرعى مصالح الناس في دينهم ودنياهم. لأجل ذلك كانت الكفاءة شرطا أساسيا للإمامة عند الفقهاء.

2 ـ الكفاءة في الحكم:

الخليفة هو من يتولى أمر المسلمين، ويخلف الرسول صلى الله عليه وسلم في أمته، لا أنه خليفة الله، فهو يحرس الدين ويسوس الدنيا على وجه يوجب اتباعه على كافة المسلمين(78).

والقول بأن الخليفة لا ينوب الله، تأكيد على أنه لا يستمد شرعيته من قوى غيبية، وإنما من أصوات

الناخبين، ولأنه كان الأصلح والأكفأ، وإذا ما حصل في فترات من التاريخ الإسلامي، ادعاء لخلافة الله بين بعض الملوك والسلاطين، فإن ذلك لا يعود على أصل المبدأ بالنقض والإبطال، يقول الماوردي(-450هـ)، في هذا السياق: «ليس إذا سقط الإخلال بقاعدة يسقط حكمها»(79).

إن الكفاءة هي المعيار الأساسي المعتبر عند فقهاء السياسة الشرعية، والذي على أساسه يضطلع الحاكم بالحكم لتجري على يديه مصالح الناس، يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في هذا السياق: «أما أولى أمر المسلمين من خلافة وسلطان فهو كل من يكون كفؤا لولاية الأمور الإسلامية»(80).

ولعلّ اشتراط الكفاءة في تولي السلطة، يقيم الدليل على أن الحكم في المنظور الشرعي يستند أساسا إلى مراعاة المصلحة العامة، وبيان ذلك أن مصالح الناس متنوعة ومتفاوتة ومتداخلة، ورعايتها بمقتضى «سياسة الدنيا»، تقتضي كفاءة من جنس المهمة التي يضطلع بها الخليفة ومن دونه من وزراء تفويض ووزراء تنفيذ وأمراء الأقاليم وأمراء البلدان والقضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور وجابي الصدقات، ويمكن اختزالها في عبارة «تدبير المصالح بمقتضى الرأي»(81)، ولذا اشترط فقهاء الأحكام السلطانية في تولي الحكم، الذكاء والفطنة والحنكة والتجربة والعلم والشجاعة، واختلفوا في ترتيبها تفاضليا بحسب ما تقتضيه الحاجة والمهمة، فقد يكون شرط الشجاعة أفضل من شرط العلم، ويكون الأشجع أحق بالسلطة إن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى، خصوصا في حالات الحرب والفتن، وقد يكون العكس في حالات السلم والأمن(82).

وتتنزل الصفات الجسدية التي وضعها الفقهاء كعلامات للكفاءة في هذا السياق، بحيث أنهم اشترطوا سلامة البدن من العيوب التي تمنع من أداء وظائف الحكم على الوجه المطلوب، أو تخل بإحدى الصفات المذكورة سلفا أو ببعضها، ولذلك قال الفقهاء بمنع الحاكم من استدامة منصبه إذا طرأ عليه ما يؤثر سلبا في كفاءته ويعوقه عن الاضطلاع بمهامه كالمرض الملازم الذي لا يُرجى زواله، أو ذهاب البصر أو الصمم والخرس أو ذهاب اليدين أو الرجلين، أو إن ثبت أن كانت أفعال من يستبد بتنفيذ الأمور من أعوانه خارجه عن حكم الدين(83).

وإزاء أهمية صحة الرأي وصواب التدبير في تسيير شؤون المسلمين ورعاية مصالحهم، بدت الصفات الأخلاقية كالأمانة وصدق اللهجة وقلة الطمع والعدالة شروطا تابعة حتى أنه إذا كان هناك ما يؤثر في عدالة الحاكم كالفسق، فإنه لا يمنع من استدامة إمامته سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات اتباعا لشهوته، أو متعلقا بالاعتقاد لشبهة يذهب فيها إلى خلاف الحق(84)، وهو ما يؤكد مدنية الحكم في الإسلام وأن لا عصمة ولا قداسة لمن يتولى أمر المسلمين، إذ العبرة في أن يتصف بصفات تؤهله لأن يضطلع بوظائف رعاية مصالح الناس في دينهم ودنياهم بطريقة تضمن له الطاعة والنصرة.

وبناء على هذه القاعدة، حقيق بنا أن نستحضر شرط النسب ونثير التساؤل حوله ونبحث في مدى اتصاله بالكفاءة أو انفصاله عنها.

ذهب جمهور الفقهاء إلى اشتراط القرشية في تولّي السلطة خلافا للباقلاني (403هـ)، ومفاد هذا الشرط أن يكون الحاكم قرشيا من الصميم، لقوله صلى الله عليه وسلم «أن هذا الأمر في قريش لا ينازعهم فيه أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدّين»، ولانعقاد الإجماع عليه، ولأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقولة النبي صلى الله عليه وسلم: «الأيمة من قريش» فأقلعوا عن التفرد به ورجعوا عن المشاركة حين قالوا: منا أمير ومنكم أمير، تسليما لروايته وتصديقا لخبره، ورضوا بقوله، نحن الأمراء وأنتم الوزراء(85)، وكأنّ

الانتساب إلى قريش فضيلة تقيم الحجة على جدارة صاحبها بالسلطة، وهو أمر فيه نظر لأنه لا يخلو من نزعة احتكارية تكون سببا في تغييب مبدإ الكفاءة وقيم التشاور والاختيار، وعائقا أمام تحقق مصالح المسلمين. لأجل هذا تأول بعضهم الحديث النبوي المذكور بكونه غريبا وإن كان صحيحا، ويحتمل أن يكون مسوقا مساق الخبر دون الأمر، وأيّا مَا كَان فقد وقع فيه قيد (ما أقاموا الدين)، على أنّ الأنساب دخلها من الاختلاط والادعاء ما يرفع اليقين بأن أحدا معينا من قريش، وهو حديث معارض بقوله صلى الله عليه وسلم «**اسمعوا وأطيعوا وإن تأمّر عليكم عبد حبشي**» فلا يحول دون أحد ودون تلك الولاية حائل من طبقة أو نسب(86)، وتبقى الكفاءة هي المعيار الأسلم.

3 ـ الشورى في ممارسة السلطة :

من الباحثين المعاصرين من جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والسياسة، وأنّ مهمّة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت بلاغا للشريعة مجردا من الحكم وأبرز أولئك الباحثين، الشيخ علي عبد الرازق الذي سبقت الإشارة إلى شيء من مواقفه المتصلة بهذا الشأن، ويمكن أن نقتنص فقرة من كتابه «الإسلام وأصول الحكم» تكون شاهدة على ما نحن بصدد بيانه حيث يقول: «إنّ كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن في شيء كبير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية»(87)، ولعله بهذا الحكم يكون قد نفى المبادئ السياسية الكبرى التي أرساها القرآن الكريم ومارسها الرسول صلى الله عليه وسلم كالشورى والعدالة والحرية والمساواة، وجعلها قيما أخلاقية لا علاقة لها بأساليب الحكم السياسي، وهو بهذا وذاك قد خرق ما أجمع عليه العلماء قديما وحديثا، الشيء الذي أثار حفيظة شيوخ الأزهر، حتى أخرجوه من زمرة العلماء.

إن المقام لا يتسع للخوض في تفاصيل هذا الموضوع، ولكن حسبنا الاكتفاء بما يخدم الغرض دون بادئ رأي أو سابق اجتهاد، فالبحث الموضوعي في المبادئ السياسية الكبرى داخل السياق القرآني ورصد تحوّلها إلى قوى زمانية مكانية في عالم الإنسان، كفيلان بأن يقيما الدليل على جدارة هذه العناصر بأن تكون قواعد للحكم، وهذه المقاربة تفترض التحرّر من ضيق المصطلح إلى معانقة أفق المفهوم الرحب حيث تنجلي النظرة متكاملة، وينقشع الواقع الملائم للتطبيق.

وسوف أقصر كلامي – هاهنا- على أحد هذه المبادئ ألا وهو الشورى لكونه مبدأ مركزيا في القرآن الكريم، لم يأت معزولا عن سياقه نصا ومقصدا، وإنما احتل مكانة محورية جعلت سائر المفاهيم الإسلامية ترتد إليه كالحرية والعدالة بما يمكّن من فتح أبواب الحوار والمجادلة والدعوة بالحكمة والموعظة من جهة، ونفي كل أشكال التسلط والاستبداد من جهة أخرى.

إذا كانت الشورى ركيزة أساسية لاختيار الحاكم كما رأينا، فإنها أيضا نواة لحرية الفكر من الناحية السياسية في مستواها الفردي والجماعي، ودعامة لسلطة الأمة في التوجيه والتقويم والمراقبة والنقد النزيه وفي ذلك مصلحة للحاكم والمحكوم، ويبقى المهيمن هو التشريع لأنه أساس السيادة(88). إن لفظ الشورى وصيغه كالتشاور والاستشارة والمشورة في حقيقتها اللغوية تحيل على معاني التشريك بالرأي في الأمور الهامة، كما تعني التداول والتذاكر فيها وتبادل الآراء والنصح والإرشاد(89)، سواء داخل المجموعة، قال تعالى: «**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**» (90) أو كمبدإ سياسي خالد، لقوله تعالى: «**وشاورهم في الأمر**»(91)، فتكون الشورى بالاعتبارين، ذات مدلول متسع يختزل نظرية سياسية خلقية تكتسي صبغة إلزامية في التشريع الإسلامي،

مفادها أن حياة المجموعة لا تستقيم مع من يقودها إلا بالتشاور والنصيحة وخصوصا في علاقتها بمن ائتمنته على أمرها، يقول الماوردي: «اعلم أن من الحزم لكل ذي لُبّ، ألا يبرم أمرا ولا يمضي عزما إلا بمشورة ذي الرأي الناصح، ومطالعة ذي العقل الراجح»(92).

ويقول – نقلا عن بعض البلغاء-: « من حق العاقل أن يضيف إلى رأيه آراء العقلاء ويجمع إلى عقله عقول الحكماء»(93)، فتنفتح بذلك أبواب الحرية بأنواعها وتتهيّأ الظروف لممارسة المساواة والعدالة، بوازع داخلي أوّلا ووازع سلطاني ثانيا، يقول أبو يعرب المرزوقي في هذا المقام: «أما المسألة المبدئية فهي أن السياسي إذا خلا عن المقدّس، يصبح مقصورا على الحيلة والعنف»(94).

والشورى -كمبدإ خلقي مقدّس- يستمد أهمية في السياق القرآني باقترانه بالإيمان والعبادة واللين والعفو والرحمة، ولعلّنا نجد في تصرّفات الرسول صلى الله عليه وسلم ما يفيد صحة هذه العلاقة، إذ أنه أمر باستجلاب خواطر أصحابه بالشورى، أي تشريكم بالرأي في مهم الأمور، فطبقها في الحرب مثلا مع ما أمدّه الله به من التوفيق، لحكم بليغة منها أن يستقر له الرأي الصحيح ويعمل عليه، وليتبعه المسلمون في ذلك(95)، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يدرك أن المسلمين لا تستقيم أمورهم الدينية والدنيوية، ولا تتحقّق مصالحهم، إلا بالتشاور، ولا يتسنى للحاكم أن يتصرّف بما يراه مصلحة للأمة إلا إذا اختار معاونيه، ووزع عليهم مشمولات أنظارهم واستعان بهم واستشارهم ثم النظر إليهم بموافقة الشعب بواسطة من ينوبهم، ثم يشاور أعوانه ذوي الرأي فيما أشكل عليهم(96).

لأجل كل هذا، انصرف فقهاء الأحكام السلطانية يؤكدون مبدأ الشورى خصوصا في الأمور المهمة العظيمة، ويضعون سبل التشاور المجدية، ويضبطون الصفات التي إذا استكملها الشخص صار أهلا للمشورة، كالعقل، والتجربة والدين والنصح والمودّة، وسلامة الفكر والنيّة(97).

ولمّا كان مبدأ الشورى أصلا عظيما أرساه الإسلام، وترك تطبيقه إلى الاجتهاد حسب ما تقتضيه الظروف المتغيرة، وتطوّرات الفكر الحضاري عموما والسياسي بوجه خاص، أصبح من الضروري اليوم تفعيل مدلول هذا المبدإ الإسلامي الأصيل فكرا وممارسة بحيث ينفتح بالمطلب الأول المجال للتحرّر من ضيق الرؤية الفقهية المأثورة، إلى معانقة ما أنتجه العقل البشري من أنظمة وما صاغه من مبادئ بما يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية القائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد، كما ينفتح بالمطلب الثاني الإفادة من تجارب الأمم في مجال السياسة والحكم القائمة على العدل والحرية، كالمشاركة في الحياة السياسية وتداول السلطة، والحق في تقرير المصير والديمقراطية والتعددية، والتي تبدو منسجمة بمقتضى أهدافها – مع المنظومة التشريعية السياسية الإسلامية وخصوصا مع مبدأ الشورى، شرط أن يتبع الحاكم وذوو الرأي من أعوانه أحوال تحصيل المصالح ودرء المفاسد ويُحكمون الموازنة بينها بحسب الظروف والأوقات، فمثاله أنه «ليس إجراء العدل بين الناس . . . في حالة السّلم بمماثلة لأحوال مختلف إجراء المصالح الجندية والسياسية الحربية في حال الحرب»(98).

ولعل الدعوة إلى تفعيل مبدأ الشورى – في نظري – هو محور أغلب الدعوات الإصلاحية في مجال السياسة والحكم بالعالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر، والخوض في هذا الموضوع قد يحيد بنا عن الموضوع.

ولا سبيل إلى تفعيل مبدأ الشورى أيضا، إلا بمراجعة بعض المفاهيم التي قد يكون فهمها ظاهريا مدخلا إلى تبرير الاستبداد وتكريس نزعة احتكارية للسلطة من طرف الحاكم ومعاونيه، مثالها مبدأ الطاعة الذي نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى:

«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»(99)، وجاء التأكيد عليه في السنة النبوية بقوله : «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني (100)، وقوله : «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي»(101)، من هنا أفرد فقهاء الأحكام السلطانية الكلام في طاعة أولى الأمر ليستكملوا بناء نظرية إسلامية في السياسة والحكم، فقالوا بوجوب طاعة من ائتمناه على أمورنا، يقول الماوردي: « فُرض علينا طاعة أولى الأمر فينا وهم الأئمة المتآمرون علينا»(102)، ويقول ابن خلدون: «البيعة هي العهد على الطاعة(103)، فالرعية كما يقول العباسي(710-هـ) عليهم بذل الطاعة لمَلكهم والاستقامة لأمره والانقياد لحكمه واجتناب نهيه(104)، فتكون الطاعة بهذا الاعتبار ركنا من أركان السلطة، إذ القوانين السياسية لا يتم الامتثال إليها إلا بالوازع السلطاني الذي هو ضرورة للبشر بحكم اجتماعهم وتنازعهم(105).

ولا يتوهم أن طاعة الحاكم ونصرتَه مصدرهما فكرة الحق الإلهي والقول بعصمة الإمام لأنهما مردودان بما ذكرنا من قواعد الاختيار والشورى والكفاءة ومراعاة المصلحة، وإنما تكون الطاعة في الفكر السياسي الإسلامي مشروطة بتحقيق مصالح الخلق الدينية والدنيوية وهو مذهب أغلب المحققين من العلماء، يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرنا من حقوق الأمة فقد أدّى حق الله فيما لهم وعليهم، وجب عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير»(106)، فالطاعة - إذن- لما يضعونه من تشريعات وقوانين لا تتناقض مع نصوص الشريعة وأهدافها، أما الأمر بالطاعة المطلقة في الحديث السالف ذكره وإن خرج مخرج التمثيل للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة، فإنه يمكن تخصيصه بفعل المعروف الذي ورد التأكيد عليه في السنة النبوية، يقول الرسول : «**على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يُؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة** (107)، وروي أن النبي كان بعث جيشا وأمّر عليه عبد الله بن حذافة وأمرهم أن يطيعوه، فغضب أميرهم يوما في شيء، فقال لهم أليس قد أمر النبي أن تُطيعوني، قالو بلى، قال، عزمت عليكم لما جمعتم حطبا وأوقدتم نارا ثم دخلتم فيها، فأوقدوا النار، وقام بعضهم ينظر إلى بعض، فاختلفوا حتى خمدت النار وسكن غضبه، فذكر ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها أبدا، أو لصاروا إلى جهنم لأنهم قتلوا أنفسهم، إنما الطاعة في المعروف»(108)، ثم إن أولي الأمر الذين أمر الناس بطاعتهم هم أهل العلم، وهذا مذهب ابن عباس ومجاهد وجابر بن زيد والضحاك، وهو اختيار الإمام مالك رضي الله عنهم جميعا، وهم الذين يُميّزون المعروف عن المنكر، وحظ الأمراء في الإسلام تنفيذ ما يراه العلماء(109).

وأعلى وجوه المعروف أن يؤدي حق الله تعالى، ويعدل بين الناس ويؤلف بينهم ويحسن تدبير معاشهم، فإن قصر ولم يقم بحقها وواجبها يُؤاخذ على ذلك ويجوز عصيانه، وكذلك إذا تغير حاله وحكم شهواته وانقاد للهوى أو تعلّقت به شبهة في عقيدته أو نقص فادح في بدنه يمنعه من أداء مهامّه وإجراء أحكام الله لتحقيق مصالح الخلق(110)، وهذا كله يستلزم القول إن الحاكم لا يكون مطاعا لذاته ولا لشخصه، بل لكونه مطيعا لله أولا، ويسعى إلى المعروف ثانيا، الذي تتأسس عليه سياسة عادلة ترعى مصالح الخلق في الدين والدنيا يجدر بالرعية أن تمتثل إليها، فتكون الطاعة بهذا المفهوم مبدأ ينسجم كليا مع الشورى، ولا يعمّق نزعات الاستبداد كما قد يوحى به ظاهريًا.

والسؤال المطروح: كيف يمكن تحقيق المعادلة بين دور الفقيه ودور الحاكم في التدبير السياسي بناء على مراعاة المصلحة الشرعية وتفعيلا لمبدإ الشورى! قلنا قبل حين، إن أولي الأمر الذين أمر

الناس بطاعتهم هم أهل العلم لأنهم الذين يميّزون المعروف عن المنكر، أما الحكام فواجبهم التنفيذ، وهذا الرأي الذي اختاره الإمام مالك رضي الله عنه يعبر عنه بالمصطلح السياسي الحديث «بفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية» أو «تقييد سلطة الحاكم» من جهة ضمان مصالح الناس الدينية والدنيوية.

ويبدو أن هذا المذهب يصنف العلماء كصناع للقرار ومراقبي تنفيذ سياسة الدولة بما يستجيب وحقوق الشعب وينسجم مع روح الشريعة الإسلامية.

إن الفقيه هو «معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق» على حد تعبير الغزالي (505-هـ) (111) لأنه عالم بقانون السياسة، ويتكفل ببيان مصالح الخلق وإبراز طريق التوسط بينهم إذا تنازعوا بحكم الشهوات(112)، وبيان ذلك أن المصالح في الجملة تدركها العقول السليمة ولكن معرفة جزئيات المصالح ودقائقها وإحكام الموازنة بينها، وتنزيلها بحسب الوقائع المناسبة فنّ لا يحسنه إلا الفقيه تصورا ووضعا، من هنا كانت الحاجة إلى الفقيه في التدبير السياسي الشرعي أمرا مؤكدا عند أغلب المحققين من العلماء القدامى.

خلافا لهذا، يؤكد ابن خلدون أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، والسياسة تحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما تلحقها من الأحوال وما يتبعها(113)، والملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيدا عن السياسة، والفقهاء بعيدون عن هذا الميدان، ولذا فهو يرى أن لا دخل لهم في الشورى إلا فيما يتصل بالأحكام الشرعية عن طريق الاستفتاء، أما شوراهم في السياسة فلا(114).

حاول ابن خلدون من خلال هذا الموقف، التمييز بين الشأن الديني والشأن السياسي باعتبار أنّ الأوّل موكول لأنظار العلماء لحراسته وبيانه وحفظه وإعانة الحاكم على أن يكون في تدبيره السياسي ملتزما بأحكام الشريعة، أما الشأن السياسي فمستنده الحكمة والتجربة، والكفاءة ووجاهة الرأي، وتفهم أحوال الناس واحتياجاتهم والمعنيّ بكل هذا رجال السياسة.

وممن نحا هذا المنحى، المصلح التونسي خير الدين باشا، إذ يؤكد أن «رجال السياسة هم الذين يدركون المصالح ومناشئ الضّرر، أما العلماء فيطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة»(115)، ويرى أن هذا المنهج هو الكفيل بتنظيم أحوال الأمة ورعاية مصالحها وتحقيق تقدمها، ولكنه لم ينف دور العلماء في مجال السياسة تحقيقا لمبدإ الشورى، إذ يقول: «**إن العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف**»(116)، صحيح أن الحاكم هو الذي يدرك مصالح الأمة - في نظر خير الدين -، وقد يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن، قادرا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، ولكن صحيح أيضا أن تكون المشورة لازمة لتعينه على تحقيق المصالح، وتتأكد المشورة والمسؤولية إذا كان الحاكم كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات تبعده عن مراعاة المصالح العامة، أو كان ناقص المعرفة ضعيف المباشرة(117).

هكذا اتفقت أنظار ابن خلدون وخير الدين التونسي في أن مصالح الأمة موكولة أساسا إلى نظر الحكام، ولكنهما اختلفا في درجة إسهام العلماء فيها، فقصر ابن خلدون تدخلهم في دائرة الإخبار عن الأحكام الشرعية على جهة الفتوى، في حين فسح خير الدين المجال السياسي واسعا ليخوض فيه العلماء إعانة ومراقبة ومعارضة. ومن معاصري خير الدين الذين أكدوا على أهمية مشاورة الحاكم للعلماء، محمد بيرم الخامس (1307هـ) وذلك تحقيقا لمبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأن العلماء أهل العدالة (118).

إن هذه الرؤية الإصلاحية المعتدلة التونسية

الحديثة، تنسجم مع روح الشريعة الإسلامية، لأن أمور المصالح وُكلت إلى نظر علماء الأمة، ووُكلت أيضا إلى ولاة أمورها الأمناء على مصالحها كما أبان عن ذلك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور(119)، وهي نظرة تجسّم بالصورة والفعل مبدأ الشورى الإسلامي، وتزداد الرؤية عمقا حين يضم مجلس الشورى أهل الخبرة العلمية في كل شأن، فضلا عن الفقهاء، لأن السياسة الاصطلاحية هي التي استحسنته عقول العقلاء والحكماء، ومما يبقى به نظام العالم، وما تكمل به مصالح دنيا البشر أكثريا وبعض من مصالح آخرتهم»(120).

النتائج والتوصيات :

بعد استكمال مباحث المداخلة وعناصرها، أعرض أمام القارئ النتائج التي آل إليها البحث وهي:

إن فقهاء الأحكام السلطانية وغيرهم ممّن اشتغل على المسألة السياسية في الإسلام، نوّهوا بأهمية المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية على ألا تخالف نصا قطعيا أو تناقض مقاصد الشريعة الإسلامية، ولعل قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة التي أحكموا ضبطها، تختزل الجهود التي بذلوها في هذه الناحية، وتقيم الدليل على الصلة الوثيقة بين السياسة والمصلحة، إنّ التدبير السياسي من جهة ما هو رعاية لمصالح الخلق في دينهم ودنياهم، أمر ضروري لاستقامة الحياة، وليست العبرة في هذا التدبير أن نأتي بما نطق به الشرع، بل المفروض ألا نأتي بما يخالف الشرع، ولا نسترسل مع الهوى وننساق مع الخواطر، إنما التدبير يقتضي الحكمة والرأي السديد، من هنا لا بدّ من اختيار حاكم تجتمع فيه صفات تؤهله لأن يكون جديرا بهذه المهمة تحمّلا وأداء.

الشورى قاعدة جوهرية للحكم في الإسلام من جهة تولي السلطة ومن جهة ممارستها، فهي سند للتمثيل الشعبي من جهتين.

إزاء هذه النقاط الايجابية، لا بد من تسجيل بعض التوصيات:

- تطوير مفهوم الشورى وفاء لأبرز قيم الإسلام، وتعميقا للتمثيل الشعبي وسلطان الأمة، وذلك في إطار المرجعية الفقهية السياسية الإسلامية، وباعتبار مدلولها المتسع الذي يختزل نظرية سياسية خلقية بأكملها.

- تفعيل قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» باعتبارها الإطار المرجعي العام للمجال السياسي بما يستجيب مع تطور المصالح وتنوعها وتفاوتها.

- تحقيق المصالحة بين العالم والسياسي، تأكيدا للمسؤولية المشتركة في مراعاة مصالح الشعب وإحكام الموازنة بينها.

- مراجعة بعض المفاهيم السياسية التي يكرس فهمها الظاهري نزعات التسلط والاستبداد، وبالتالي تعرض صورة سلبية للفكر السياسي الإسلامي المأثور، من هذه المفاهيم، العهد والوصية، والنسب القرشي والطاعة.

- التمييز في المسألة السياسية الإسلامية بين ما كان مستنده النص الشرعي، وما كان وليد الاجتهاد المصطبغ بما يحيط بالمجتهد من معطيات سياسية واجتماعية وثقافية.

تطوير هذا البحث وإثراؤه فهو جدير في نظري بأن يكون موضوعا لرسالة جامعية.

والله ولي التوفيق

1) ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م، الجزء الرابع، ص 283-284-285.
2) م.ن، ص 283.
3) الدريني (فتحي): خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1407هـ/ 1987م، ص189.
4) أعلام الموقعين: 4/ 285، 286.
5) الأنعام/ 38
6) النحل/ 89.
7) المائدة/ 3.
8) أعلام الموقعين 4/ 284-285.
9) ن.م، ص305.
10) ن.م، ص284.
11) ابن خلدون (عبد الرحمان): المقدّمة، سيلدار، تونس، د.ت، ص، 301-466.
12) نفس المصدر: ص، 301-302-328-339-340.
13) القرضاوي (يوسف): شريعة الإسلام، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1397هـ، ص 24.
14) ن. م.
15) فتحي الدريني، مرجع سابق، ص 189.
16) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 2000، الجزء الأول، ص 94-95-99.
17) ابن أبي الضياف (أحمد): إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق محمد شمام، تونس، 1989، الجزء الأول، ص59.
أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 148، أورد خير الدين هذا التعريف على لسان المفتي الحنفي محمد بيرم الأول (1214هـ1800 م).
18) السبكي (تاج الدين): الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ، 1991م، الجزء الأول، ص 11.
19) الخادمي (نور الدين): الميسّر في علم القواعد الفقهية، مؤسسة بن عاشور للتوزيع، تونس، اليمامة، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1428هـ/ 2007م، ص23.
20) ن.م، ص39- 40-41.
21) الدريني (فتحي): مرجع سابق، ص 104.
22) الندوي (علي أحمد): القواعد الفقهية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثانية، 1412هـ/ 1991م، ص 280-365-366.
23) السيوطي (جلال الدين): الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 121.
وانظر: ابن عاشور (محمد الطاهر): أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع،

تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، 1985، ص 210.
مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الطبعة الثالثة، 1988، ص199.
24) المقدمة، ص 298.
25) ن.م، ص ص 298-299.
26) الماوردي (علي بن محمد): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 19.
27) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 121.
- وانظر: الفاداني (أبو الفيض): الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية دار الفكر للطباعة والنشر، 1416هـ/ 1996م، ص ص 396-397.
28) الفاداني (أبو الفيض)، مصدر سابق، ص ص 395-396.
29) الأشباه والنظائر، (1/ 310).
30) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 199.
31) القرافي (شهاب الدين) الفروق، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الرابع، ص 39.
32) ن.م، ص 43، 39.
33) انظر على سبيل المثال: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ص 210.
34) النساء: 58.
35) الندوي (علي أحمد)، مرجع سابق، ص ص، 280-281.
36) النساء: 6.
37) المرجع السابق، ص282.
38) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب «الجمعة في القرى والمدن»، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت، الجزء الثاني، ص6.
39) الفروق، (2/ 157).
40) ن.م 2/ 157، 3/ 206، 102.
41) ص 121.
42) انظر: الأشباه والنظائر للفاداني، ص 397-398-399.
43) الندوي (علي أحمد): مرجع سابق، ص 84-85-86.
44) الخادمي (نور الدين): مرجع سابق، انظر، ص 159 عنصر: «العناية بالقواعد الفقهية على مستوى الإفتاء والاجتهاد».
45) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 89-90-91.
46) عبد الرزاق (علي)، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم الدكتور محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 158، 154.
47) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، 1967، ص80. الفروق (1/ 205).
48) الأشباه والنظائر (2/ 262).
49) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991، ص 117.
50) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 28-30.
51) فضل الله (محمد حسين): الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009، ص 205.
52) مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، ص ص 28-29.

53) ن. م، ص 32.
54) الأحزاب، 21.
55) انظر: الغزالي (أبو حامد)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1428هـ/ 2008، ص ص 101-102.
جعفر (علي محمد): تاريخ القوانين ومراحل التشريع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1409هـ/ 1989م، ص 235.
شريعة الإسلام للقرضاوي ص 148-149-150.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، ص 85-137.
56) القسمان الآخران: قسم شهد الشرع لاعتبارها (المصالح المعتبرة) وقسم شهد الشرع لبطلانها (المصالح الملغاة).
- الغزالي (أبو حامد): المستصفى من علم الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت، 1/ 284.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور ص ص 28-29.
57) انظر: الفروق (2/ 107).
جعفر (علي محمد)، مرجع سابق، ص 232.
شفاء الغليل، ص 90.
58) المستصفى (1/ 311).
شفاء الغليل، ص 90-98.
مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، ص 83-87.
شريعة الإسلام للقرضاوي، ص 41.
خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم للدريني، ص 192.
تاريخ القوانين ومراحل التشريع، ص 234.
59) شفاء الغليل، ص 103.
الشاطبي (أبو إسحاق): الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، (2/ 48).
شريعة الإسلام، ص 24.
60) شفاء الغليل، ص 101، وانظر ص ص، 90-91.
61) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 17.
المقدمة، ص 304.
62) أصول النظام الاجتماعي، ص 209-214.
- الأحكام السلطانية للماوردي، ص 7.
63) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 6-8.
- الحنبلي (أبو يعلى): الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م، ص 19-24.
64) الشورى، 38.
65) أصول النظام الاجتماعي، ص 210.
66) المقدمة، ص 309.
67) أصول النظام الإجتماعي، ص 208.
68) ن.م. ص 212.
69) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 11-12-17.

الأحكام السلطانية لابي يعلى الحنبلي، ص ص، 23-24.
المقدمة، ص ص، 328-329.
أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 209.
70) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 11.
الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص 25.
71) المقدمة، ص 333.
72) ن.م، ص ص 328-329.
73) ن.م، ص 329.
74) ن. م، ص 330.
75) ن . ، ص 331.
76) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي، ص 208.
77) الفروق (2/ 160).
78) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 5-17.
الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، ص 27.
أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 207.
79) الأحكام السلطانية، ص 322.
80) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 212.
81) الأحكام السلطانية للماوردي، ص، 6-24.
الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص 20-28.
82) الحنبلي (أبو يعلى): مصدر سابق، ص 24.
العبّاسي (الحسن بن عبد الله)، آثار الأول في ترتيب الدول، دار الجيل، بيروت، ط1، 1409هـ/ 1989م، ص 81-204.
أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 173.
83) الحنبلي (أبو يعلي): مصدر سابق، ص ص، 21-22.
العباسي: مرجع سابق، ص 204.
المقدمة، ص 305.
84) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، ص 20-24، 31.
آثار الأول للعباسي، ص 63.
85) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ص، 6-7.
الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، ص 20.
المقدمة، ص 307.
86) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي في الاسلامي، ص 21-213.
وانظر المقدمة، ص، 305.
87) الإسلام وأصول الحكم، ص 175.
88) الدريني (فتحي)، مرجع سابق، ص، 42-43-81-114-406.
89) ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، م 8، ص 160.
المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، ص 803.
90) الشورى، 38.

91) آل عمران، 159.
92) أدب الدنيا والدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د. ت، ص 223.
93) ن. م، ص 224.
94) الجليّ في التفسير، استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية، الكتاب الأوّل، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، ط 1، 1431هـ، 2010م، ص 157.
95) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 130.
الأحكام السلطانية للماوردي، ص ص، 53-54.
أدب الدنيا والدين، ص 223.
96) أصول النظام الاجتماعي، ص 215.
97) أنظر: أدب الدين والدنيا، ص 223، 224، 225.
آثار الأول في ترتيب الدول، 121-148-149.
98) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 85.
99) النساء، 59.
100) رياض الصالحين ليحي بن شرف النووي، ط1، 1409هـ، 1989م.
دار المأمون للتراث، بيروت، لبنان، ص 243، وقال متفق عليه.
101) أورد الحديث ابن خلدون في المقدمة، ص 305.
102) الأحكام السلطانية، ص 5 وانظر، ص 8.
103) المقدمة، ص 327.
104) آثار الأول في ترتيب الدول، ص 91.
105) انظر المقدمة: 85-300،297.
106) الأحكام السلطانية، ص 19.
107) رياض الصالحين، ص 241، والحديث متفق عليه.
108) أورد هذا الحديث محمد الطاهر ابن عاشور في أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 222.
109) ن. م، ص 235.
110) انظر: أدب الدين والدنيا، ص 103، 102، 99، 98.
آثار الأول، ص 62.
الأحكام السلطانية للماوردي، ص، 23، 22، 20، 19.
111) الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، د.ت، م 1 ج 1، ص 30.
112) ن . م، ص 29.
113) المقدمة، ص ص 870، 871.
114) ن . م، ص 347.
115) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 146.
116) ن . م، ص 116.
117) ن . م، ص ص 109-110.
118) صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، تحقيق علي الشنوفي ورياض المرزوقي، وعبد الحفيظ منصور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة تونس، 1999، المجلد الخامس، ص 1974.
119) ابن عاشور (محمد الطاهر): مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 52.
120) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، 1/ 381.

معارج الكذب في الإسلام
بين المؤسّسين وجماعة التّأويل

كمال التاغوتي/ باحث، تونس

وبرأينا فقد أثّر ويؤثر على علم الأخلاق بصورة كبيرة إنسانية الفرد وتعزيز العدميّة (النيهلية) ومذهب الارتياب والشك بمثابة دلائل هامة على الانحطاط العقلي والأخلاقي للنظام الرأسمالي.

شفار تزمان

تأمّل :

لا ينفك نداء أصحاب الأفكار والرسالات العظماء قوة جذب في عالم الخطاب، فيمارس ضغوطه على الذهن والنفس ليكسر القوالب الجاهزة ويتجاوز منظومة الأخلاق المغلقة بقواعدها الملزمة. وليس في ذلك إهدار لقيمها إنما انفتاح وعلوّ. فالجماعات الأثرية الأولى صاغت أخلاقها على أساس مصلحتها الآنية المباشرة، ووجد الأفراد في ذلك سانحة لهم لينزلوا عن إرادتهم وحرّيتهم قابلين بالوصاية لما فيها من دِعَة واسترخاء، ويتخلصون من عبء التفكير بانخراطهم في المعطى الجاهز. ولكن تطور نمط الإنتاج ووسائله قضى بظهور أصوات تعلو من مرحلة إلى أخرى لتزعزع تلك الوثوقية وتحرض على إعادة النظر في ما تشرّبه الأفراد إبان تنشئتهم؛ فيكون النداء إلى التسامي ضربا من الصاعقة لا تعيد ترتيب سلم القيم وتحتويه فحسب بل تعمل على الخروج به من الدارة المغلقة نحو شبكة مفتوحة، وهكذا يصير ما كان خاصا بجماعة بعينها شاملا لكل الجماعات، وما كان فرديا يصير إنسانيا. ذاك النداء ظل واحدا وإن تعددت أسماؤه - تبشير أو دعوة أو تعبئة. . . - وظل إنسانيا شاملا وإن تلونت صيغه، وما فتئ يقدم على أنه فوق تقاليد الجماعة وما ورثته عن الأسلاف وإن تبنى في أغلب الأحيان سمات أخلاقية معترفا بها لكنه يخلصها من الاحتكار - أقصد من أيدي من جعلوا أنفسهم ملأ أعلى - ويهب كل فرد مسؤوليته عنها. فإن خسر الفرد لذة الدعة والاسترخاء لقد نال فرح الانفتاح على الإنساني الشامل، والفرح أوسع من المتعة بلهَ إنه يحتويها.

1 - في الديني والأخلاقي :

٤٩٧١- حدَّثنا حَيْوَةُ بنُ شريحٍ الحضرميُّ إمامُ مسجد حمص، حدَّثنا بقيَّةُ بنُ الوليد، عن ضُبارةَ بن مالكٍ الحضرميِّ، عن أبيه، عن عبد الرحمن بن جُبير بن نُفير، عن أبيه عن سفيان بن أَسيدٍ الحضرميِّ، قال:
سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «كَبُرَتْ خيانةً أن تُحدِّثَ أخاكَ حديثاً هو لَكَ به مُصَدِّقٌ، وأنتَ لَهُ به كاذِبٌ»[٢].

سنن أبي داود

عولجت المسألة الأخلاقية ضمن حقول معرفية مختلفة، وكان لإلحاقها بالدين أثر بالغ في وضع مصنفات تحددها وتضبط مجالها. لكن عواصف الأديان لاسيما التوحيدية قد قضت بالاختلاط بين المجالين وكانت لسطوة الديني على مسطح الخطاب وإشرافه على رأسماله الرمزي نتيجة أساسية: احتواء القيم الأخلاقية ومراقبتها قولا وعملا. ولا ينأى عن النتيجة أي خطاب إذ عرف التوحيد منذ نشأته تاريخيا هذا التداخل بل إن المبتدأ في رسالة كل طرف هو الخُلق الحسن والتعويل على مفرداته للتعبئة. فاليهودية والمسيحية والإسلام -الثالوث المسيطر على سطوح الخطابات المختلفة- قامت أساسا على تحويل قوة الأخلاق إلى صالحها بعد تحويرها، وعمليتا التحويل والتحوير من أعتى الآليات المستعملة في قطاعات الخطاب شأنها شأن عملية الإنتاج المادي وعلاقاته ضمن التشكيلة الاجتماعية الواحدة. وألواح موسى وموعظة الجبل والقرآن الشريف تشهد على كون القيم الأخلاقية والمثل العليا قوة جذب لا يتسنى لأي كان الانفلات منها مهما تكن منزلته. فالدين التوحيدي - بعيدا عن الشعائر والطقوس - حتى يتجسد يلجأ إلى الرموز والصور يشتقها من الأسطوري كما يعمد إلى الإلزام بوصفه صورة طبيعية للأخلاق فيشطر المجتمع البشري شطرين يظل كل منهما يثير الآخر في تدافع لا يكف عن الحركة ومن هذا التدافع ذاته يتغذى الدين وتشتد سطوته: الأول معتنق، فيكون الحكم عليه إيجابا لأنه في نهاية المطاف لا يظهر إلا بمظهر الذائد عن المحمود من الأخلاق وأمام هذا المظهر المبهر تذوب كل الرهانات الأخرى حتى ما تعلق منها بالتصورات والمعتقد؛ إذ يرتد هذا وتلك إلى الخلفية ويظل يعمل في تكتم مترصدا اللحظة المناسبة للتجلي. والثاني مخالف فيكون الحكم عليه سلبا لأنه في نهاية المطاف لا يظهر إلا مفعلا للمرذول من الأخلاق فتهدر كل أبعاده الأخرى ولا يرى منه سوى كونه «خارجا عن الجماعة» غير منضبط لقيمه التي توحده. فالصراع بين النمطين محوره الالتزام بالسلّم القيمي بما هو جملة من الواجبات تجاه المجتمع فرضتها الطبيعة نفسها عبر مسار من التطور، ولكن الدين يهب معتنقيه مندوحة للانفتاح على العلو وتجاوز الانغلاق للتعلق بالفضيلة المطلقة.

ولما كان لهذا السلم تمكنٌ في عالم الخطاب، بعاداته وتصوراته ومقدراته الرمزية، حرص الدين التوحيدي على احتوائه ليجعل منه المنفذ الأساسي إلى الذهن. ذاك ما تجلوه تعاليم الأنبياء وقد أخذوا على عاتقهم «تطهير» النفس من أدرانها والارتقاء بها نحو المثل العليا، وهدف هذا شأنه يقتضي الإحاطة بتلك القيم وتجسيدها عبر الأعمال والسنن. ولكن الهدف وإن كان واحدا - حتى أن الفلاسفة العظام والحكماء الكبار يشاركون في هذا المسار - أي تحقيق سعادة الإنسان في المعاش والمعاد إلا أن حاملي الرسالات سلكوا له مسالك مختلفة في مضايق الواقع وإكراهاته نظرا لتباين جمهور المتلقين وصلتهم بالواجب. فغالبا ما تكون قائمة على الانغلاق فيؤدونه دون تفكير في أسبابه شأنهم شأن الجندي الذي لا يسأل عما يؤمر به. بيد أن ذلك لا يعني البتة أن العقل في منأى عن الفعل فيه إذ له دور في تغليف الواجب بهالة المصالح المشتركة، في حين يبسط الدين فضاء لتجاوز ما فرضته طبيعة المجتمع وتشكيلته لينخرط المرء في أفق مغاير. يميز برغسون بين ضربين من الأخلاق: **الأول علة وجوده البنية الأصلية**

للمجتمع الإنساني، وعلة الثاني المبدأ الذي أوجد هذه البنية ويضيف موضحا ما لفظه:

الإلزام في الأول هو ضغط عناصر المجتمع بعضها على بعض بغية الإمساك بصورة المجموع. ونتيجة هذا الضغط مرسومة في كل منا بجملة العادات نأخذ بها أنفسنا، ونتقيد بها وهذه الآلية هي في عناصرها عادات، ولكنها في مجموعها شبيهة بالغريزة وقد هيأتها لنا الطبيعة. وفي الثاني ثمة شيء سمّوه إن شئتم إلزاما ولكن هذا الإلزام هو قوة تطلع أو وثبة بل هو قوة هذه الوثبة نفسها التي أوجدت النوع الإنساني وأوجدت الحياة الاجتماعية. . .(1).

وبين الضرب الأول والضرب الثاني مسافة سماها صاحبنا بمرحلة النهوض، فيتحرر المرء تدريجيا من ضغط الالزام الأول ويقبل على الفضاء الثاني فتتفتح نفسه على السير قدما نحو العلو. تلك هي مرحلة التدشين والتأسيس، ومن نافل القول إن الأنبياء لا يجدون الطريق معبدة أمامهم إنما بالمشي تتعبد. فالإسلام في مبدئه ألفى على مسطح الخطاب العربي في قطاعه الوثني جملة من القيم والمثل اختزنتها عبارة المروءة وكانت من أجرى العبارات في الأقوال ومن أشد ما علقت به النفوس إما عن اختيار أو عن اضطرار؛ فعمل على احتوائها بجل سماتها التكوينية الدائرة في فلكها، لكنه – وهذا بديهي – عدّلها بالتحوير والتأيين لينتزع سمات ويزرع أخرى تجعل المرء ينتشل ذاته من الآلية الجاهزة لتتفتح على السمو. لقد كانت لحظة إنتاج تشكيلة خطابية جديدة متجادلة مع التشكيلة الاجتماعية القائمة على علاقات مغايرة لمعهود العرب ومألوفهم في وثنيتهم. في مسافة النهوض تلك تلقفت جماعة التأويل ما وقع تدشينه فعملت على ترسيخ السبل وإعادة صياغتها لتحيينها؛ وقد تلوح عملية التحيين منضبطة للأقوال والأعمال الأولى -أقصد سنة النبي الكريم وصحابته المؤسسين- إلا أنها غالبا ما تفتقر إلى تحويل على مستوى السمات والمفردات الخلقية. فكل جماعة تحتفظ بسلم القيم وتراتبيته وتحفظ لكل سمة حيزها ودورانها فيه سلبا وإيجابا لكنها تفسح المجال لآلية التفسير/ التأويل لتحريك السمة من حيز إلى آخر مرجعها في ذلك الواقع بصراعاته ومراحله. فهل حافظت جماعة التأويل بعد رحيل الرعيل الأول على ذلك الدفق والدفع نحو السمو؟ ألم تحول الأخلاق الدينية إلى إلزام اجتماعي فعادت بها إلى المستوى الأول؟ لا ريب أن للواقع ونمط العلاقات فيه أثرا لا ينكر في كل ما تقدمه جماعة التأويل، من فقهاء ومفسرين وأصوليين بل ومتكلمين وفلاسفة، من أحكام قد تحدث في مجال الأخلاق ما لم تبحه النصوص المؤسسة؛ فكل ما كان في بدايته تفتحا على منشود يتكلس شيئا فشيئا ويمسي جزءا من الطبع فيفقد وهجه الأول، ذاك قدر كل الرسالات العظيمة. فحين تتدخل جماعة التأويل بأدواتها المختلفة تمارس على العبارة ضغوطها لتحملها على الاستجابة لمقتضيات الواقع المتحول. ولذلك تعلو من حين لآخر أصوات تنادي بالعودة إلى النبع الأول في محاولة منها استعادة تدفق الانفعال البدئي. وهكذا يعاد إنتاج العالم القديم. وقد عرف الدين الإسلامي على مر العصور حركات مد وجزر، تراوحت فيه الأخلاق بين الواقع والمثال، وكان للفقهاء دور أساسي في تغليب مثله؛ وما يقوم برهانا على ذلك صفة الكذب – لا كما صيغت في مرحلة التأسيس – بل كما صاغها الفقهاء في مراحل مختلفة. أجل إن التوحيد في الإسلام قد وازن بين الإلزام الاجتماعي المشكل في عبارة المروءة وبين مثله العليا – وهو في ذلك يتقاطع مع الدينين التوحيديين اليهودية والمسيحية – إلا أن سَمْته كان أعلق بالواقع وصراعاته من دون أن يكون مسايرا له؛ أما جماعة التأويل فقد جردته أو كادت من أبعاده الأساسية وحولته تحت ضغط الواقع وإكراهاته إلى «قوانين» وقواعد جلها استمدته نصوصهم من ثغرات ارتأوها.

ولعل هذا الأمر هو الذي نفذت منه ما يسمى اليوم بالشبهات، وهي وليدة الخلط بين ما أباحه الدين من رخص يقتضيها واقع عنيف وبين مثل انخرط فيها المسلمون الأوائل لأنهم رأوا فيها وثبة نحو العلو.

2-بين أفقين :

قال قتيبة بن مسلم:

لا تطلبنّ الحوائج من كذوب، فإنه يقربها وإن كانت بعيدة ويبعدها وإن كانت قريبة، ولا إلى رجل قد جعل المسألة ماكلة فإنه يقدم حاجته قبلها ويجعل حاجتك وقاية لها ولا إلى أحمق فإنه يريد نفعك فيضرك.

ذكره الجاحظ في المحاسن والأضداد

للكذب حضور على مسطح الخطاب العربي ليس بوصفه قولا من الأقوال ولا نصّا من النصوص ولا عبارة من العبارات، إنما حضوره ضمن سلّم القيم الناظمة للعلاقات المجتمعية المادية منها والذهنية الاعتقادية؛ فهو في الأساس وجه من وجوه ملكة الحكم على أشياء الذهن والواقع. فهو وفق هذا المنظور يعدّ مجرد سمة دائرة في عبارة اللؤم خزان الأخلاق المذمومة (1). ومن الجليّ أن سمة الكذب توضع – عادة- في الحيز السلبي من سلم القيم مقابل سمة الصدق، بيد أن إجراء السمة وممارستها – نبذا أو لزوما – يجعل لها درجات وأطيافا حسب حركتها في مدارها. فالثابت افتراضا سلبية الكذب، بل إن القطاع التوحيدي على مسطح الخطاب العربي قد جعله في بعض نواحيه أرذل الصفات فكانت من أدنى السمات حتى أن النبي عده بوابة أساسية للزيغ والضلالة.

وحدثني مالك عن صفوان بن سليم أنه قال قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أيكون المؤمن جبانا فقال نعم فقيل له أيكون المؤمن بخيلا فقال نعم فقيل له أيكون المؤمن كذابا فقال: لا (2).

فهو يقرّ صفتين مذمومتين، هما الجبن والبخل، وينبذ الكذب. وليس من مقصد من هذا الموقف سوى اعتباره آخر كبيرة من الكبائر إذا مارسه المسلم واتخذه سمتا في حياته وعلاقاته بالناس قرّبه من بوابة الخروج عن الإسلام والانزلاق إلى ما ليس منه. لا جرم إذن أن جعل النبي الكذبَ فعلا يمهد الطريق نحو النار. جاء في الموطأ ما لفظه :

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وهناد بن السري قالا حدثنا أبو الأحوص عن منصور عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الصدق برّ وإن البرّ يهدي إلى الجنة وإن العبد ليتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صدّيقا وإن الكذب فجور وإن الفجور يهدي إلى النار وإن العبد ليتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا (3).

فالسنة النبوية قد حطت من منزلة هذه المقولة سلوكا في الواقع وسمة من سمات العبارة في الخطاب؛ وهكذا ينشأ التناغم بين العالمين المتجادلين. وما يقوم برهانا على ذلك ودليلا أن العرب المسلمين قد نحتوا أيقونة على مسطح الخطاب العربي تمثلت في «شخص» مسيلمة بوصفه تجسيدا للكذب-ب ناهيك عما ورد في النص القرآني؛ إذ لم يجابه صفة مرذولة عادت بالوبال على أصحابها أشد من مجابهته الكذب. غير أن التفاعل بين عالمي الخطاب والواقع التجريبي اليومي قضى بتحريك سمة الكذب وتصريفها حسب شؤون المسلم وحركته وضروب علاقاته. إذ لم يكن الحط من منزلتها مطلقا -فلا مثاليةَ ولا طوباوية- بل اشتغل الفقهاء والأصوليون على تنسيبه وهي عملية قد ترتفع بالصفة من حيز السلب إلى حيز الإيجاب. وذاك تحديدا ما تنبئ به التفاسير واجتهادات جماعة التأويل وهم يصدرون عن أسس قام عليها تشكيل وجه المسلم منذ منعطف القرن السابع الميلادي، ذاك دأبهم فاعرفه. والمعاين المدقق يقف على تنقل السمة تدريجيا من المذموم المحظور إلى المحمود المباح لتتنزل في حيز مباين للأصل. فمن عدم اعتبار ناقل الكذب كاذبا – قياسا على ناقل الكفر – إلى إباحة الكذب في مواقف

بعينها تشهد السمة ترقيا. وما كان للإسلام أن يجيز ذلك إلا لمراعاة واقع الحال - فالأمر يختلف إن اتصل بأصل من أصول العقيدة- ولم يترك هذا الشأن مرسلا بل وضع للمسلم قيودا واشترط محددات بغيابها يتسفّل الكذب ويُردّ إلى مداره الأصلي أي عبارة اللؤم. وتنقسم تلك المحددات قسمين: أحدهما له صلة بالموقف وللثاني صلة بالغاية. أما الأول فقد حصره الفقهاء في ثلاثة أساسية: الزواج والخصومة والحرب، في حين قصروا الثاني على ترسيخ الدين وتثبيت دولته. بيان ذلك أن الزوج - المرأة والرجل سيان - يخول له الكذب على قرينه ما دامت غايته التودد والتحبب. يورد صاحب الموطأ ما يأتي حرفه:

حدثني مالك عن صفوان بن سليم أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أكذب امرأتي يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خير في الكذب فقال الرجل يا رسول الله أعدها وأقول لها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جناح عليك (4).

ويوضح النووي ذلك شارحا:

مثل أن يعد زوجته أن يحسن إليها ويكسوها كذا وينوي إن قدر الله ذلك وحاصله أن يأتي بكلمات محتملة يفهم المخاطب منها ما يطيب قلبه.

ويضيف في موطن آخر:

وأما كذبه لزوجته وكذبها له فالمراد به في إظهار الود والوعد بما لا يلزم ونحو ذلك فأما المخادعة في منع ما عليه أو عليها أو أخذ ما ليس له أو لها فهو حرام بإجماع المسلمين والله اعلم (5).

فبتوفر هذا القيد يمسي كذب الزوج على قرينه وسيلة لتمتين الرابطة الوجدانية - الجسر الأساسي ليكون الواحد لباسا للآخر - وبتمتين تلك الروابط يسهم المسلم في الحفاظ على مؤسسة الزواج - الفضاء الشرعي لممارسة الجنس وإنجاب الأطفال - ومن ثمة توطيد أركان المجتمع وهو مقصد التشريع الأسمى. هذا المقصد تمكّن له الغاية من الكذب على طرفين متخاصمين إذا كانت إصلاحا ورأبا لما تصدع. فقد عدّه الفقهاء مباحا طالما أن ممارسه يروم توطيد الأخوة في الدين ودرء أسباب الفُرقة. ورد في صحيح مسلم ما يأتي ذكره:

حدّثني حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى. أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْب. أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَاب، أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ أُمَّهُ، أُمَّ كُلْثُوم بِنْتَ عُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْط، وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلِ، اللاَّتِي بَايَعْنَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم وَهُوَ يَقُولُ: «لَيْسَ الْكَذّابُ الّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النّاسِ، وَيَقُولُ خَيْراً وَيَنْمِي خَيْراً (6).

فذلك من شأنه دفع كل ما من شأنه أن يهز أسس العلاقة الاجتماعية وهكذا يكون المسلم مجندا مجتهدا في تحقيق مقصد التشريع سالف الذكر. ولكن استقرار المجتمع المسلم كالبنيان المرصوص لا يكتمل إلا بالذود عن حوضه وسد ثغوره أمام المنغصات الخارجية - والأمر ليس جغرافيا هاهنا - تماما مثل سد الثغرات الداخلية؛ فكان مما ليس منه بدّ استخدام الكذب وسيلة في مجابهة العدو سيما حين تدق طبول الحرب. فللمسلم مساحة لا بأس بها لممارسته إذا كان وكده وغايته حراسة المجتمع المسلم وتمكينه من التوسع عبر نشر الدعوة. جاء في شرح صحيح مسلم ما لفظه:

قَالَ ابْنُ شِهَاب: وَلَمْ أَسْمَعْ يُرَخِّصُ فِي شَيْءٍ مِمّا يَقُولُ النّاسُ كَذِبٌ إِلاّ فِي ثَلاَث: الْحَرْبُ، وَالإِصْلاَحُ بَيْنَ النّاسِ، وَحَدِيثُ الرّجُلِ امْرَأَتَهُ وَحَدِيثُ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا (7).

ويوضح النووي هذا الأمر فيقول:

(...) ويقويه [يقصد كلام ابن العربي] ما أخرجه أحمد وابن حبان من حديث أنس في قصة الحجاج بن علاط الذي أخرجه النسائي وصححه الحاكم في استئذانه النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول عنه ما شاء لمصلحته في استخلاص ماله من أهل مكة وأذن له النبي صلى الله عليه وسلم وإخباره لأهل مكة أن

أهل خيبر هزموا المسلمين وغير ذلك مما هو مشهور فيه(...) (8).

فالكذب إذا كان فيه رفق بالمسلمين وتقوية لدعائم دولتهم أمسى أداة من أدوات الجهاد وإنتاجه. يبتنى على ذلك أن جماعة التأويل في الإسلام لم يتعاطوا مع الكذب قيمة مجردة، فالحفاظ على الدين وخدمة المسلمين هما مدار الأمر والغاية التي إليها يجري؛ فالكذب وإن كان مذموما عقليا منحطا أخلاقيا فإن أسباب الارتفاع به متعددة، فليس في عرفهم كذب حرام لذاته وفي ذاته إنما معيار دورانه إيجابا وسلبا يحدده الواقع وتردد المسلمين بين القوة والضعف. ولعل في أطروحة ابن العربي:

الكذب في الحرب من المستثنى الجائز بالنص رفقا بالمسلمين لحاجتهم إليه وليس للعقل فيه مجال ولو كان تحريم الكذب بالعقل ما انقلب حلالا انتهى (9).

ما يغني عن التوسع، فهو بالرد على من يجعل التقبيح والتحسين عقليين يعلن تحول صفة الكذب من النقيض إلى النقيض، والمعتبر في ذلك إنما حاجة المسلم. ولعل تفسير الآية

لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَالِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلآَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَـاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

يقوي هذا المذهب ويرسي دعائمه فهو تفسير بالمأثور عبر خبر يروى عن موقف النبي من مسلمين ابتليا بالاختبار ذاته، فقتل أحدهما ولم يقتل الآخر؛ جاء في مفاتيح الغيب ما لفظه:

المسألة الثالثة: قال الحسن أخذ مسيلمة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم نعم نعم، فقال: أفتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، وكان مسيلمة يزعم أنه رسول بني حنيفة، ومحمد رسول قريش، فتركه ودعا الآخر فقال أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: أفتشهد أني رسول الله؟ فقال: إني أصم ثلاثا، فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئاً له، وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه. «واعلم أن نظير هذه الآية قوله تعالى: « إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَـانِ» (النحل: 01) (10).

فأما القتيل فبسبب نبذه صفة الكذب وتصريحه بإسلامه من جهة وجحده نبوة مسيلمة، وأما الناجي فبفضل تبنيه هذه الصفة فآمن - في الظاهر - بما دعا إليه قاتل أخيه في الدين. وقد كان لموقف النبي رفع للحرج عن الكاذب لكنه رفع من درجة من نبذه ونفر منه أن هنأه: وهو في هذا السياق يكرمه على مستويين: الصدق والشهادة. في حين عمل على إلحاق الثاني بمساحة الرخص. بيّن إذن أن النبي يعلي من صفة الصدق قيمة مجردة ولم يعتبرها حتى حين أودت بحياة مسلم مرذولة، إلا أنه بالمقابل رفع عن الكاذب تبعة كذبه. لذلك يتقدم الفخر الرازي بهذا الحكم

الحكم الثاني للتقية: **هو أنه لو أفصح بالإيمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك أفضل، ودليله ما ذكرناه في قصة مسيلمة** (11).

ليؤكد أن سمة الصدق حيزها محفوظ فلا يمكن البتة التسفّل بها وانقلابها حالَ سمة الكذب وقد جاز لها التحرك وفق حدي النفع والضرر. تلكم وجهة نظر الشيخ الطاهر ابن عاشور وهو يعالج المسألة فيقول:

ومثل الحالة التي لقيها مسلمو الأندلس حين أكرههم النصارى على الكفر فتظاهروا به إلى أن تمكّنت طوائف منهم من الفرار، وطوائف من استئذان الكفّار في الهجرة إلى بلاد الإسلام فأذن لهم العدوّ، وكذلك يجب أن تكون التُّقاة غير دائمة لأنّها إذا طالت دخل الكفر في الذراري (12).

فإذا كان يتفق مع الجمهور في تجويز الكذب في مثل الحال المذكورة - أقصد وجود المسلم بين الكفار

واضطراره إلى الكذب حفظا للنفس، وقد بسط مثالا مشهورا من واقع حال المسلمين بعد انقلابهم من القوة إلى الضعف ومن الكثرة إلى القلة - إلا أنه ينبذ التمادي فيه والسلخ به من إجراء استثنائي يستجيب للقاعدة الأصولية : «الضرورات تبيح المحظورات» إلى سلوك يومي يمارسه المرء دون قيود تذكر فينتقل بالتكرار وتوطين النفس عليه مع القاصي والداني إلى الأبناء فيحاكوه. فشيخنا يدرك أن العادة عدوى، لذلك يعمل على التقليص من مساحة الإباحة ليكون الكذب مجرد رخصة لا يُلجأ إليها إلا عند الضرورة القصوى: أي خطر الهلاك. هاهنا يفترق الجمهور فريقين: أما الأول فاستفرغ جهده في الحد من مجالات الارتفاع بسمة الكذب وانتزاعها من مدراها الأصلي، وقصرها- في ما يمكن أن يفهم من حرجه في مقاربة هذه المسألة - على حالي الضعف والعداوة لذلك قال مجاهد حاسما:

هذا الحكم كان ثابتاً في أول الإسلام لأجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الإسلام فلا (13).

فظاهر الآية سالفة الذكر إنما

يدل أن التقية إنما تحل مع الكفار الغالبين (14).

وأما الثاني فقد عمل على توسيع المساحة فذهب عوف في روايته عن الحسن إلى أن التقية

جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة، وهذا القول أولى ت، لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان (15).

فمهما يكن الحال - غالبا أو مغلوبا - يجُزْ للمسلم ممارسة الكذب درءا للمضرة العائدة عليه فردا أو جماعة. وهذا خطب يطمّ وأمر لا يتمّ، إذ قد يجد ضعاف النفوس فيه مندوحة لقضاء حوائجهم وتحصيل المنافع حتى وإن كانت الطرق غير مسموح بها. ذاك ما يكشف عنه موقف اتخذه النبي عندما حاول بعضهم تفعيل سمة الكذب في انعقاد معاهدة وفق

ما أخرجه النسائي من طريق مصعب بن سعد عن أبيه في قصة عبد الله بن أبي سرح وقول الأنصاري للنبي صلى الله عليه وسلم لما كف عن بيعته هلا أومأت إلينا بعينك قال: «ما ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين»

ويعلل ابن حجر ذلك بقوله:

لأن طريق الجمع بينهما أن المأذون فيه بالخداع والكذب في الحرب، حالة الحرب خاصة، وأما حال المبايعة فليست بحال حرب كذا قال وفيه نظر لأن قصة الحجاج بن علاط أيضا لم تكن في حال حرب

وللخروج من هذا التعارض يقدم الجواب المستقيم

أن تقول المنع مطلقا من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم فلا يتعاطى شيئا من ذلك وإن كان مباحا لغيره (16).

هكذا شهدت سمة الكذب قلقا، على خلاف سمة الصدق، في حيزها بل مورست عليها عملية تأيين ionisation ممارسة متصلة؛ ومصدر هذا التأيين، وهو العروج بالسالب (الكذب) إلى حيز السمات الإيجابية، سلم المعايير المعتمدة: فالدين الإسلامي إن كان احتوى قيم العرب الأخلاقية المكثّفة في عبارة المروءة فإنه حوّرها التحوير الملائم لسعيه إلى الهيمنة على مخزون الخطاب العربي ورأسماله الرمزي. ليست ثمة "أخلاق" قبْلية في المطلق بل هناك "أخلاق إسلامية" تكيفها الظروف وتبدلُ الأحوال في نمط العلاقات وموازين القوىث. هذه النفعية في التعاطي مع سمة الكذب قد حرص النبي على تضييق مجالها إلى أبعد حد ممكن، فكانت الحرب رأس المجالات وحفظ النفس المسلمة أولية من أولياته ناهيك أن هذه تُعد من الكليات الخمس. وقد اتخذت جماعة التأويل من الأسباب المخصوصة مدخلا لعموم الحال استنادا لقاعدتهم: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»؛ غير أن ذلك قد أدى إلى ضروب من التعسف أحيانا على ثوابت الدين وأغراضه ورأس

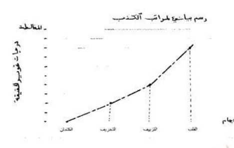
هذه إنما تتميم مكارم الأخلاق. فحين يخف الكذب في كل مجال من المجالات المذكورة - بل إن منهم من فسح للمال وتحصيله مكانا لإجرائه: الحكم الخامس: التقية جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز، لقوله صلى الله عليه وسلم: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» ولقوله صلى الله عليه وسلم: «من قتل دون ماله فهو شهيد» ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء، وجاز الاقتصار على التيمم دفعاً لذلك القدر من نقصان المال، فكيف لا يجوز ههنا، والله أعلم (17). لقد نُسفت منظومة القيم من أسسها وصِير بالمسلم من المجاهدة لترسيخها إلى العبث بها واستغلال رخصها مستندا دائما وأبدا إلى النصوص ذاتها وقد التوت وطوعت. لمواجهة عبث هذا شأنه حاول بعض الفقهاء وضع قيودٍ صارمة على ممارسة الكذب تجلى ذلك في السجال حول مراتبه وأدواته.

3 - مراتب الكذب وأدواته

حدثنا شيبان بن فروخ حدثنا أبو الأشهب عن الحسن قال عاد عبيد الله بن زياد معقل بن يسار المزني في مرضه الذي مات فيه، قال معقل: «إني محدثك حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لو علمت أن لي حياة ما حدثتك. إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرّم الله عليه الجنة».

صحيح مسلم

إن الكذب مراتب إنما يحددها القصد والنية، فليس لهذه السمة وجه واحد في بنيتها ولا بعد واحد في الغاية منها؛ وتتعدد الأبعاد والوجوه تعددَ المجالات التي فيها تتنزل ويجريها المرء. فإذا كانت الحكمة من إباحته رفع الحرج هدفا قريبا داخل مقولة التيسير في الدين بما هو ناظم العلاقات والمعاملات على المستويين الأفقي -أقصد عالم الشهادة - والعمودي- أقصد الغيب - وحفظ النفس هدفا متوسطا داخل سلم الكليات الخمس - النفس والدين والعقل والمال والنسل - والإعلاء من شأن الإسلام ليهيمن على الدين كله، فإن حيز ممارسة الكذب يتسع ويضيق وفق محددين هما قاعدة أصولية: جلب المنافع ودرء المفاسد؛ وبناء على ذلك فإن هذا الحيز في استوائه بين المحمود والمذموم معيارا أخلاقيا والحلال والحرام معيارا دينيا -وغالبا ما ينضوي الأول تحت لواء الثاني- يمتد من الإيهام إلى المغالطة.



يوضح الرسم حيز الكذب بما هو ضغط يمارس على «الحقيقة»، والمحدد في ذلك كما سلف ذكره إنما هو حاجة المسلم إليه ومداها؛ فقد يكتم المرء الحقيقة دون أن يطالها من لدنه أيّ تحوير، فإذا رأى في كتمانها نفعا والبوح بها ضررا للمسلمين كان الأول أولى. يشهد على ذلك ما روي عن أبي هريرة إذ يقول:

حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين: فأما أحدهما فبثثه (18).

فعلى الرغم من أن المحدّث الشهير خالف الحديث النبوي:

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا حماد، أخبرنا علي بن الحكم عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة. حديث حسن (19) إلا أنه لا يعتبر نفسه آثما في حق المؤمنين بل محسنا. فالغرض من بث سنة النبي أعمالا وأقوالا ليست لذاتها، وإن لم يكن فلا تنشر بين جميع المسلمين إذ

قد يضنّ المحدِّث ببعضها أو يقصرها على «فئة» دون أخرى بسبب خطورتها. وتتصاعد وتيرة الكذب لتحرف الحقيقة بالتضخيم والمبالغة إما إيجابا فيعظمها وإما سلبا فيصغرها، أو تُزيّف عبر الزيادة والنقصان: فإن كان التحريف يحافظ على الحقيقة كما هي في أصل وجودها فإن التزييف يمارس التحوير عليها، أو القلب أن يأتي المرء بضدها، الباطل -ج. ذلك ما اختلف في شأنه الفقهاء بتبدل الأحوال من جهة وباختلاف المذاهب من جهة أخرى. قال القاضي:

لا خلاف في جواز الكذب في هذه الصور واختلفوا في المراد بالكذب المباح فيها ما هو: فقالت طائفة هو على إطلاقه وأجازوا قول ما لم يكن في هذه المواضع للمصلحة وقالوا الكذب المذموم ما فيه مضرة واحتجوا بقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم: «بل فعله كبيرهم وإني سقيم» وقوله إنها أختي (20).

فمن أباح الكذب على إطلاقه إنما طائفة من جماعة التأويل، مستندة في ذلك إلى الآية وتفسيرها على لسان النبي حين قال:

إن إبراهيم صلى اللّه عليه وسلم لم يكذب قط إلا ثلاثا: اثنتان في ذات اللّه تعالى في قوله: ﴿إنّي سقيمٌ﴾ وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ وبينما هو يسير في أرض جبَّار من الجبابرة إذ نزل منزلاً، فأُتِيَ الجبار فقيل له: إنه نزل ههنا رجل معه امرأة هي أحسن الناس قال: فأرسل إليه فسأله عنها فقال: إنها أختي، فلما رجع إليها قال: إن هذا سألني عنك فأنبأته أنك أختي، وإنه ليس اليوم مسلم غيري وغيرك، وإنك أختي في كتاب اللّه فلا تكذّبيني عنده، وساق الحديث (21).

وتذهل عن السبب متعلقة باللفظ، ، فالنبي إبراهيم لم يُجر سمة الكذب قلبا إلا حين حوصر بالهلاك من جهتين: الأولى في قومه وهم الساعون إلى قتله الظالون على ضلالتهم يعمهون -حسب التعبير القرآني- فمارس الكذب في أعلى درجاته سخرية، إذ أن كبير الأصنام ليست له حركة ذاتية، وتقية. الثانية في مصر وهو المهاجر إليها الغريب عنها أمام أعتى طاغية في عالمه ذاك. لا جرم أن كانت المغالطة قصد المخادعة مما لديه من أسلحة. فإن المأذون فيه بالخداع والكذب في الحرب حالة الحرب خاصة وأما حال المبايعة فليست بحال حرب كذا قال وفيه نظر (22). إن الحالين المذكورتين يتبين منهما المتلقي دون عنت كون النبي إبراهيم يذود عن عرضه، حين ادّعى أن صاحبته أخت له، وينقذ نفسه من الموت حين زعم أن كبير الآلهة قد حطم الآلهة الأصغر منه شأنا؛ وهو في هذا وذاك يعتبر في ساحة حرب كان فيها أعزلَ من العتاد والعـُدة. ولكنّ إجراء سمة الكذب لم تكن على سمت واحد، إذ كان في قومه قد استعمل الكذب الصراح في حين كانت التورية والمعاريض أداته عند مواجهة الجبار الطاغية.

ذاك ما اختلف فيه الفقهاء وقالوا وأطالوا وهم يمكّنون للمسلم في أرض الكذب من أدوات إجرائه. وما اختلفوا إلا بسبب مقياس الحكم على الكذاب: أقول إن المعول عليه في هذا إنما علاقة المسلم بالخالق لا بالخَلق لأن النية هي المعتبرة وأولية من أوليات الحكم على سلوكه في معاملاته. فحين يقرر الفخر الرازي في بسط الحكم الأول قائلا:

الحكم الأول: أن التقية إنما تكون إذا كان الرجل في قوم كفار، ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان، وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضاً أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة، ولكن بشرط أن يضمر خلافه، وأن يعرض في كل ما يقول، فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب (23).

مستندا إلى الآية: **«إلا من أكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان»** (النحل، 601)

فإنه يعيد – متبعا درب الجمهور– صياغة المنظومة الأخلاقية؛ الأساس بقاء المسلم على إسلامه مهما يكن اللفظ الصادر عن لسانه، وسلوك هذا شأنه يدرج ضمن دائرة النفاق وفق سلم القيم الخلقية المجردة ولكن المعتبر في مجالنا هذا إنما هو إسقاط عناصر السلم على سياقات جريانها في الواقع. هاهنا كان حرص النبي وشق من الفقهاء والأصوليين على تضييق مساحة المباح لاسيما في الآليات المستعملة. وما يوضح هذا، الخبر الآتي ذكره:

سألت بعض شيوخي عن معنى هذا الحديث [يقصد: حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله قال محمد بن مسلمة أتحب أن أقتله يا رسول الله قال نعم قال فأتاه فقال إن هذا يعني النبي صلى الله عليه وسلم قد عنانا وسألنا الصدقة قال وأيضا والله لتملنه قال فإنا قد اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير أمره قال فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله] فقال الكذب المباح في الحرب ما يكون من المعاريض لا التصريح بالتأمين مثلا. قال وقال المهلب موضع الشاهد للترجمة من حديث الباب قول محمد بن مسلمة قد عنانا فإنه سألنا الصدقة لأن هذا الكلام يحتمل أن يفهم أن اتّباعهم له إنما هو للدنيا فيكون كذبا محضا ويحتمل أن يريد أنه أتعبنا بما يقع لنا من محاربة العرب فهو من معاريض الكلام وليس فيه شيء من الكذب الحقيقي الذي هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه ثم قال ولا يجوز الكذب الحقيقي في شيء من الدين أصلا قال ومحال أن يأمر بالكذب من يقول : «من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» انتهى (24).

فالشيخ المسؤول ينزه النبي – والإسلام دينا جاء ليتمم مكارم الأخلاق – عن أن يسمح بالكذب الحقيقي، فلا يرخص فيه سوى إبان اشتعال أتون الحرب. يقوي هذا الحكم ما ورد عن النبي نفسه حين يقول ما لفظه:

حدثنا محمد بن عثمان الدمشقي أبو الجماهر قال: حدثنا أبو كعب أيوب بن محمد السعدي قال: حدثني سليمان بن حبيب المحاربي، عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنا زعيمٌ ببيتٍ في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقّاً، وببيتٍ في وسط الجنة، لمن ترك الكذب وإن كان مازحاً، وببيتٍ في أعلى الجنة لمن حسَّن خلقه (25)

فالصفة مذمومة حتى في الهزل فما بالك إذا كان جدا.

ولا يعارض ذلك ما تقدم من أنه كان إذا أراد غزوة ورى بغيرها فإن المراد أنه كان يريد أمرا فلا يظهره كأن يريد أن يغزو وجهة الشرق فيسأل عن أمر في جهة الغرب ويتجهز للسفر فيظن من يراه ويسمعه أنه يريد جهة الغرب وأما أن يصرح بإرادته الغرب وإنما مراده الشرق فلا والله (26).

تلك هي صلة النبي بسمة الكذب، وتلك هي الأداة المستعملة فيه، إذ أنه في ميدان القتال يوهم العدو ويراوغه من دون أن يبلغ به الأمر قلب ما استقر في القلب. لذلك يجد المسلم أمامه المعاريض عدة أساسية، يورد ابن أبي شيبة ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال:

حدثنا معاذ بن معاذ عن التيمي عن أبي عثمان قال: قال عمر : إن في المعاريض ما يكفّ أو يعفّ الرجل عن الكذب (27).

ويكون هذا بالاشتغال على التعريض والكناية والتورية فيكون كذبه تلميحا لا تصريحا، وله في جدول اللغة العربية ترسانة من هذا اللون. واختلاف هذه الظواهر بلاغي، لكن خطورتها تنعقد في علاقة

المسلم بغيره ومقصده حين يستعملهاح. أما الكناية والتعريض فقد قال السبكي في كتاب الإغريض في الكناية والتعريض الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى، فهي بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة، والتجوز في إرادة إفادة ما لم يوضع له، وقد لا يراد بها المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم وهي حينئذ مجاز. ومن أمثلته «قل نار جهنم أشد حراً» فإنه لم يقصد إفادة ذلك لأنه معلوم، بل إفادة لأزمة وهوأنهم يردونها ويجدون حرها إن لم يجاهدوا. وأما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره نحو «بل فعله كبيرهم هذا» نسب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحاً لعابديها لأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل والإله لا يكون عاجزاً فهوحقيقة أبداً (28). وأما التورية فقد شرحها الزركشي بما لفظه: وتسمى الايهام والتخييل والمغالطة والتوجيه، وهي أن يتكلم المتكلم بلفظ مشترك بين معنيين قريب وبعيد، ويريد المعنى البعيد، يوهم السامع أنه أراد القريب فاللفظ قد يحتمل معنيين، فيلقي المتكلم في روع سامعه أنه إنما أراد معنى يستجيب لانتظاراته، أقصد القريب من ذهنه حسب مقام محدد لكنه في المقابل يضمر غيره. والمثال على التعريض ما ذكره السيوطي موضحا: «إنما يتذكر أولو الألباب» [الرعد، 91]، فإنه تعريض لذم الكفار، وإنهم في حكم البهائم الذين لا يتذكرون (29). والكناية كقول من يتوقع صلة: والله إني محتاج، فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا، وإنما فهم من عرض اللفظ؛ أي: جانب (30) والتورية تتجلى في ما اختلف فيه الناس إبان الهجمة على العراق حين تردد شيخ الأزهر في إلحاق ضحايا تلك الحرب بزمرة الشهداء: فقد ألفى نفسه أمام مفارقة لم يجد من مخرج لها سوى الاستجابة للضغط الشعبي عليه أن عدّ من يقتل في سبيل تلك القضية شهيدا. ولكن لِم تأخر «حكمه»؟ إن الذين جاهدوا في العراق كانوا من نحل مختلفة، ففيهم المسلم السني والمسلم الشيعي، وفيهم من يعتنق عقيدة مغايرة للإسلام بل إن النظام القائم آنذاك يدرج ضمن الأنظمة الخارجة عن الدين في عرف شق من جماعة التأويل. فهل أن فتوى شيخ الأزهر يطابق لفظها ما استقر في ذهن سامعيه؟ لا يمكن اتهام الشيخ بالكذب، ولكن لا يمكن الجزم بأنه تجوز في الدين؛ مدار الأمر إذن معنى كلمة «شهيد» المقصود من كلامه. فـ: الشهيدُ في الأَصل من قُتِلَ مجاهداً في سبيل الله، ثم اتُّسِعَ فيه فأُطلق على من سماه النبي، صلى الله عليه وسلم، من المَبْطُون والغَرِق والحَرِق وصاحب الهَدْمِ وذات الجَنْب وغيرهم، وسُمِّيَ شَهيداً لأَن ملائكته شُهُودٌ له بالجنة؛ وقيل: لأَن ملائكة الرحمة تَشْهَدُه، وقيل: لقيامه بشهادَة الحق في أَمْرِ الله حتى قُتِلَ، وقيل: لأَنه يَشْهَدُ ما أَعدّ الله له من الكرامة بالقتل وابن منظور في شرحه إنما يشير إلى المعنى المشهور بعد أن صار أقرب إلى المصطلح. لكن المعنى الأولي -وهو ينبه إليه في تأويل الصفة ذاتها وتعليلها - يظهر في قوله: والشهيد الحاضر. وفَعِيلٌ من أَبنية المبالغة في فاعل فإِذا اعتبر العِلم مطلقاً، فهو العليم، وإِذا أُضيف في الأُمور الباطنة، فهو الخبير، وإِذا أُضيف إِلى الأُمور الظاهرة، فهو الشهيد، (31) فماذا أضمر شيخ الأزهر حين أفتى بتلك الفتوى الشهيرة: أقصد ذاك الذي يكون الملائكة شهودا له بالجنة، ولقيامه بشهادة الحق في أمر الله فيكون الدفاع عن الأوطان والموت في سبيلها شهادة مهما يكن تصور صاحبها، أم ذهب قصده إلى المعنى الأولي: أي القتيل لا يعدو أن يكون مجرد حاضر معاين للوقائع، فلا تكتب له الشهادة في دلالاتها الفقهية إذا قتل في الحرب دفاعا عن قضيته وهو غير مسلم؟ تلك أدوات يلجأ إليها المرء لتجنب الهلاك، وجماعة التأويل - لاسيما

المحدثين – أباحتها بل حرضت عليها لرفع الحرج مهما تكن درجته. قال الطيبي : وذلك يفعل إما لتنويه جانب الموصوف، ومنه : «ورفع بعضهم درجات» [البقرة، 352]؛ أي: محمدا صلى الله عليه وسلم إعلاء لقدره؛ أي: أنه العلم الذي لا يشتبه. وإما لتلطف به واحتراز عن المخاشنة، نحو : «وما لي لا أعبد الذي فطرني» [يس، 22]؛ أي : ومالكم لا تعبدون بدليل قوله: وإليه ترجعون [يس، 22]، وكذا قوله : أأتخذ من دونه آلهة [يس، 32]، ووجه حسنه إسماع من يقصد خطابه الحق على وجه يمنع غضبه إذ لم يصرح بنسبيته لباطل والإعانة على قبوله إذ لم يرد له إلا ما أراده لنفسه. وإما لاستدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، ومنه : لئن أشركت ليحبطن عملك [الزمر، 56]، خوطب النبي صلى الله عليه وسلم وأريد غيره لاستحالة الشرك عليه شرعا (32) ولنا في فتوى شيخ الأزهر خير دليل على ما سبق–خ. إن التلفظ في ذاته لا يورط صاحبه في «الإثم» فسواء على المتلقي فهم المعنى المشهور أو المعنى الأوّلي فإن التقويم لا يشمله، لأن المسلم في هذا المجال لا يصدر في حكمه على سلوكه اللغوي عن معايير مشتركة، ومن الخطإ الذهول عن تبدل المنظار بتبدل المعيار؛ فمن يتوهم أنه برمي الإسلاميين اليوم بالكذب معتقدا أن في ذلك سُبّة أو حطا من منزلته عند الناس فقد ضل عن السبيل إذ هذه «التهمة» غير معتبرة إلا في علاقته بالدين كما صاغته جماعة التأويل. وهي التي تعمل دون كلل ولا حرج على تبرير كل ما يمارسونه على هذه الصفة من تعسف ذريعتهم أغلب الأحيان أحوال دعت النبي الكريم إلى إباحته ليوسعوا من مجالاتها وينقلبوا بالكذب من سلوك طارئ إلى عادة، ذاك ديدنهم. يقتضي ذلك التعرف على موقع المخاطب ومنزلته عند المسلم، والتثبت من تصوره للمقام كله. فقد يرى أن الكذب عليك من باب جلب المصالح ودرء المفاسد فأنت قاصر في عينيه وتظل في تدبير معاشك ومعادك عالة عليه؛ وقد يكون مرامه رصّ البنيان فأنت في عرفه أخ في الدين وجب النأي بك عن الفرقة؛ وقد يراك عدوا والواجب يحتم مغالطتك بالخداع والمكر فحين يحرك سمة الكذب من حيز إلى آخر ويجريها من أدناها إلى أقصاها إنما يدرج ذلك ضمن المجاهدة ضدك وتدريب الدرب لتصوراته واعتقاداته لتهيمن على الفضاء كله قولا وعملا. ولعل ما يسهم في إنجاح جماعة التأويل في بث هذا السلوك وتوسيع المكان له في حياة المسلم التداخلُ بين منظومة القيم الأخلاقية المجردة وبين تعاليم الدين – كما صاغوه بعد رحيل النبي الكريم. فالصدام الناشب بين هذه التعاليم وبين منظومة حقوق الإنسان الحديثة مؤشر على رغبة تلك الجماعة، فقهاء ومفكرين، في استعادة الهيمنة على مسطح الخطاب العربي، فسؤال «الهوية» مثلا ليس المقصد منه الذود عن قيم المجتمع العربي الإسلامي الواقعي – فمجتمعنا يتبنى قيما إنسانية لم يجد غضاضة في تمازجها مع مقاصد التشريع الأساسية، ولنا في موقف الأفغاني سلطان على ما أقول، إذ اعتبر شعوب أوروبا ذوي أخلاق إسلامية دون أن يكونوا على دين الإسلام – بل العمل على تشييد «مجتمع إسلامي» منشود، فاعلمه.

في التناسخ :

في معمعة هذا التشييد يجرّد العاملون عليه كل أسلحتهم، والكذب منها، إذا اتصل الأمر بمن يرون فيه عدوا إما يهاب فيهادن وإما ضعيفا فيستدرج فيُقهر. وهم في خضم ذلك لا يستثنون مجالا بدءا بالأسرة والمجتمع وانتهاء بالاقتصاد والسياسة، مراهنين غالبا على حسن نية مخاطَبهم وذهوله عما يتحجب ويدبر بليل. لا ريب أن الحقل السياسي اليوم قد باتت الخديعة قطب الرحى فيه، والإدارة

الأمريكية نموذج، فإدارة شؤون الناس بالمكر والخداع يدرج ضمن «البراغماتية» بما هي خلفية نظرية تعلي من شأن النفعية في الصلات كلها، القريبة منها والبعيدة، الداخلية والخارجية. فما يروجه البعض «أن ليس لأمريكا صديق بل مصلحة»، مؤشر على هذا. إلا أن المروجين يغفلون - عن جهل أو عمد - عما يفهمه السياسيون من عبارة الصداقة، إذ لا يرون من جميع سماتها سوى المنفعة والمصلحة المتبادلة ويهدرون كل السمات الأخرى. لقد علق الإسلام قرآنا وسنة الكذب بالضرورة، فانحسرت فيه المواقف وكادت تتوقف على حال الحرب إبان اشتعال نائرتها أما المعاهدات والمبايعات والعلاقات الإنسانية فإنه يستبعده قدر الممكن وعمل على حفظ حيزها ضمن مدارها الأصلي السلبي؛ لكن جماعة التأويل ترى الواقع حربا لا تكف عن الاضطرام، وليس صراعا وتدافعا، فكتبوا برؤيتهم هذه على المسلم - كما على الذين من غيره- خوضها فلا تنقطع إلا بنهاية العالم، بل إن السلم وتحويل مجرى الصراع نحو مجالاته المهمة يعدونهما علامة على القيامة. والمحصول من ذلك أن الروابط كلها تقوم على الغلبة والقهر فيعيدون إنتاج ما جاء الإسلام ونبيه الكريم للقطع معه: العصبية؛ ومن نافل القول إن تعبيراتها مختلفة، فمؤسسة الزواج في عرفهم ساحة وغى لا تخلد إلى السكينة إلا إذا سلم أحد الطرفين بسيطرة الآخر ومن المفروض عندهم أن تكون الزوجة ولكن الوقائع تختلف شهاداتها، ناهيك عن العلاقة بين الشعوب والأحزاب والقوى الاقتصادية-السياسية المختلفة. فهم نتيجة استهانتهم بتحريك سمة الكذب وإجرائه سلوكا يهدرون معمار القيم الأخلاقية ويمهدون الطريق للانتهازية في الحياة الاجتماعية والميكافلية في مجالي الاقتصاد والسياسة. إنهم في حرب لا يتغير منها سوى المواقع، ولكل موقعة سلاح. وليس في ذلك مسايرة لما تقتضيه موازين القوى فيكون الأمر مجرد نسخ «للسياسة الدولية»؛ إن الانخراط في مسار كهذا واعتبار السياسة مكرا متصلا وإدارة شؤون الناس لعبة شطرنج - على نبل هذه اللعبة - يقضي بالقطع مع نداء السمو والتعالي، وينشئ مجتمعا يستنسخ الجماعات الأثرية تلك التي كان الإلزام الأخلاقي فيها قائما على إهدار قيمة الإنسان فترتد بالعدالة وهي نواة الأخلاق الصلبة إلى مستواها الأدنى أعني المقايضة، في حين من المعلوم في كل الرسالات والأفكار العظيمة أنها ترقى بهذه النواة لتزرعها في المطلق ليس من باب المثالية إنما أمارة على التجاوز والوثوب نحو تفكيك بنى نمط اجتماعي يعيد إنتاج تشكيلات رثة. وما كان لها أن تنجز ما أنجزته لولا تفتح نفوس معتنقيها على آفاق منشودة لا تنفك عن النداء، نداء العلو.

1) منبعا الأخلاق والدين، ص. 62
أ) وهي تناظر عبارة المروءة التي تكثف من جهتها الأخلاق المحمودة
2) التمهيد، ص. 253
3) سنن أبي داود، ج. 7 ص. 341
4) الموطأ. ص. 318
ب) وقد سبق للعرب في وثنيتهم أن نهضوا بالعمل نفسه بنحت أيقونة «خرافة» إن صدقنا الرواية القائلة بكون الاسم يطلق على رجل كان كثير الكذب في ما يرويه من أخبار؛ بيد أن العرب اتخذوه مصدرا للمتعة الأدبية في حين اتخذ المسلمون مسيلمة مصدرا للعداوة الدينية.
5) شرح النووي على صحيح مسلم، ص. 157
6) نفسه
7) نفسه
8) نفسه
9) نفسه
10) مفاتيح الغيب، المجلد الثالث، الجزء الثامن ص. 193
11) المصدر السابق، ص. 194
12) التحرير والتنوير،
13) المصدر السابق ص. 194
ت) إن جنوح الرازي إلى تبني الموقف الثاني مقترن بوضعية المسلمين في عصره على خلاف ما كانوا عليه في عهد مجاهد، فموازين القوى والغلبة والقهر يحددان منزلة الكذب ومساحة الإباحة فيه.
14) المصدر السابق ص. ن
15) المصدر السابق ص. ن.

16) شرح الباري، ج. 6 ص. 159
ث) نشير مثلا إلى ما كان يدفع إلى "المؤلفة قلوبهم" من أموال رغم صمودهم على وثنيتهم وعندما نال المسلمون الغلبة علقت هذه العطية لأنهم لا يرون في مهادنتهم نفعا. وهذا الحكم يظل جائزا إذا مُثِل السبب
17) مفاتيح الغيب، المجلد الثالث، الجزء الثامن ص. 194
18) فتح الباري، ج. 1 ص. 216
19) المصنف، ج. 6 ص. 232
ج) يبدو من خلال أحاديث النبي أن قلب الحقيقة وبلوغ المسلم درجة الكذب الصراح لا يباح إلا عند الضرورة القصوى: أي حفظ النفس.
20) شرح النووي على صحيح مسلم ج. 16 ص. 134
21) التحرير والتنوير سورة الأنبياء
22) شرح الباري ج. 6 ص. 159
23) مفاتيح الغيب، المجلد الثالث، الجزء الثامن ص. ص. 193- 194
24) شرح الباري ص. 160
25) المعجم الأوسط
26) شرح النووي على صحيح مسلم ج. 16 ص. 134
27) المصنف ص. 185
ح) واضح أن النبي لم يلجأ إلى هذا الضرب إلا في حال الحرب.

28) الإتقان في علوم القرآن، ج. الثاني، ص. 47
29) الإتقان في علوم القرآن، ج. الثاني، ص. 47
30) نفسه
31) لسان العرب، مادة (ش. هـ. د.)
32) الإتقان في علوم القرآن، ج. الثاني، ص. 47
خ) يصدق الأمر على الشيخ يوسف القرضاوي حين كان محمد البوعزيزي عنده شهيدا لكنه أراد له أن يكون موضوع دعاء عساه يغفر له «قتل نفسه»، وبذلك فإنه لا يقول بانطباق «الشهادة» في عرف الفقهاء إذ حين ينالها المسلم تغنيه عن ذلك. ولعلنا في حاجة إلى طرح السؤال ذاته على شيخ الإخوان المسلمين عن المقصود من لفظ «شهيد» عندئذ؟ بل ما هو موقف التيار الديني عامة من شهداء تونس؟

المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن، الإمام جلال الدين السيوطي، دار مكتبة الهلال بيروت لبنان د.ت.
- لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري الطبعة الأولى 1300 هـ دار صادر بيروت
- المصنف ،عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، دار الفكر، 1414 هـ - 1994 م
- المعجم الأوسط، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، منشورات دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة د.ت.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت لبنان د.ت.
- التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1422 هـ - 2001 م بيروت - لبنان
- تفسير التحرير التنوير، الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور،
http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=54&tSoraNo=3&tAyahNo=28&tDisplay=yes&Page=5&Size=1&LanguageId=1
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى 1347 هجرية - 1929 ميلادية
- موطأ الإمام مالك، أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، مكتبة أبي بكر الصديق، إهداءات 1998 مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع القاهرة
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الإمام الحافظ بن عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي الجزء السادس عشر تحقيق عمر الجيدي وسعيد أحمد أعراب 1405 هـ - 1985 م
- منبعا الأخلاق والدين، هنري برغسون ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971
- سنن أبي داود، تصنيف الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، دار الرسالة العالمية د.ت.

مفهــوم «الاختــلاف» في القــرآن من الطبيعــي إلــى الثّقــافــي

رمضان بن رمضان/ باحث، تونس

1 - من الدلالة المعجميّة إلى الاستعمال القرآني :

جذر كلمة «إختلاف» التي هي مصدر من فعل إختلف (خ، ل، ف) وقد ورد لهذا الجذر من الكلمات صيغ متعدّدة وذات معان مختلفة فيقال إختلفت الرجل أخذته من خلفه واختلفه جعله خلفه ويقال أيضا أخلف الرّجل جعله خلفه أي ردّه إلى خلفه أي وراءه أو وراء ظهره. وقال ابن سكيت(1): ألححت على فلان في الإتباع حتى اختلفته أي جعلته خلفي أي تجاوزته. ومما تشي به هذه المعاني أن الاختلاف حركة فيها تجاوز لوضعيّة سابقة نحو وضعيّة جديدة فهي حراك مفض إلى وضع آخر مختلف.

والخلف للأشرار من الناس يقول تعالى : «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة. . . . . » سورة مريم، الآية 59، والخلف للأخيار من الناس قرنا كان أو ولدا ومنهم من اعتبر الخلف يكون في الخير والشرّ(2).

ويقال قعد خلاف أصحابه أي لم يخرج معهم وخلف عن أصحابه كذلك والخلاف : المخالفة والخلاف المضادة وقد خالفه مخالفة وخلافا. وخالفه إلى الشيء عصاه إليه أو قصده بعد ما نهاه عنه وهو من ذلك وفي التنزيل العزيز : «وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه» سورة هود /الآية 88. في صيغة فاعل خالف يتخذ المعنى شكل التفاعل بين رأيين وبين سلوكين متضادّين وهذا التفاعل قد يقضي إلى وضع جديد. توافقي كما يمكن أن لا يفضي إلى أي شيء. وتخالف الأمران وإختلفا: لم يتفقا وكل ما لم يتساو، فقد تخالف وإختلف. قال تعالى: «والنخل والزرع مختلفا أكله. . . » سورة الأنعام / الآية 141.

كما أنّ للجذر مشتقات ذات معنى تهجيني سلبي مثل الخلف والخالف والخالفة وتعني الفاسد من الناس والهاء للمبالغة، قال عزّ وجلّ : «رضوا بأن يكونوا مع الخوالف» سورة التوبة / الآية 78.

فعل اختلف على وزن افتعل وفعل تخالف على وزن تفاعل كلاهما مزيد بحرفين ويشتركان في نفس المعنى وهو تشارك شخصين أو أكثر في الخلاف -أي المشاركة ويشترط في فاعل الفعل الذي على وزن تفاعل وافتعل والذي يدلّ على المشاركة أن يكون متعدّدا أي متكوّنا من اثنين فأكثر.

إن الفعل الأكثر تواترا في القرآن هو فعل اختلف وقد ورد في صيغ متعدّدة: في الماضي مفردا وجمعا

يقول تعالى: «وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم» سورة البقرة / الآية 213. وقوله تعالى: «وما كان الناس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا» سورة يونس / الآية 19. في المضارع مع المخاطب الجمع قال تعالى: «ثمّ إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» سورة آل عمران / الآية 55. ومع الغائب الجمع، قال تعالى: «فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون» سورة البقرة / الآية 113. كذلك استعمل الفعل في صيغة المبني للمجهول مرّة واحدة قال تعالى: «ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه» سورة هود / الآية 110.

كذلك ورد في القرآن مشتقان اثنان: هما المصدر: إما معرّفا بالإضافة كقوله تعالى: «إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها». سورة البقرة / الآية 164.

وإما مصدرا نكرة موصوفة كقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا». سورة النساء / الآية82. أمّا المشتق الثاني فهو اسم الفاعل وقد ورد مفردا كقوله تعالى: «يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس». سورة النحل / الآية 69. وجمعا مثل قوله تعالى: «عمّ يتساؤلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون». سورة النبأ / الآية 3.

لقد بلغ مجموع الآيات التي ورد فيها فعل اختلف في صيغه المتعدّدة ومشتقاته المتنوّعة اثنتين وخمسين آية. منها ست وثلاثون آية مكيّة وست عشرة آية مدنيّة وقد توزعت على النحو التالي: الأفعال التي وردت في صيغة الماضي: 17 آية، الأفعال التي وردت في صيغة المضارع: 16 آية، فعل في صيغة المبني للمجهول: آية واحدة، المصدر ورد في 7 آيات واسم الفاعل في عشر آيات(3).

وممّا يلاحظ في هذه الآيات جميعها أنّ «الاختلاف» سواء ورد فعلا أو مصدرا أو اسم فاعل، قد اتصل بمجالين اثنين هما: مجال الطبيعة ومجال الإنسان. أمّا الأفعال فكلّها اتصلت بالإنسان، فمنها ما يتوجه إلى الناس عامة مثل قوله تعالى: «وما كان النّاس إلاّ أمة واحدة فاختلفوا» سورة يونس/ الآية 19 ومنها ما يتوجه إلى المؤمنين مثل قوله تعالى: «قال قد جئتكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه» سورة الزخرف/ الآية 63. وقد نزلت في عيسى الذي بعث ليبيّن لليهود ما اختلفوا فيه ممّا يعنيهم من أمر دينهم.

أمّا المصدر واسم الفاعل فقد تناولا المجالين الطبيعي والإنساني. قال تعالى: «ألم تر أنّ الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها» سورة فاطر/ الآية 27. ثمّ قوله تعالى: «ولو شاء ربّك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين» سورة هود/ الآية 118.

2 – «الاختلاف» مظهر من مظاهر الطبيعة:

إنّ الآيات التي تناولت «الاختلاف» كظاهرة من ظواهر الطبيعة شملت الليل والنهار والجبال والدواب والأنعام والزرع والثمار والناس بألسنتهم وألوانهم بلغ عددها خمس عشرة آية منها آيتان مدنيتان والبقية آيات مكيّة(4). ولهذا دلالته العميقة في مستوى التبشير بالدين الجديد وترسيخ فكرة التعالي المطلق ووحدانية الله، وذلك من خلال بناء عقيدة جديدة قوامها التدليل على قدرة الله على الخلق والإيجاد من عدم فتكون عمليّة استبطان فكرة «الاختلاف» في عقيدة المؤمن كمظهر جلّي من مظاهر الطبيعة منبثق عن أصل واحد مدعاة للمؤمن خاصة وللإنسان عامة للتفكرّ والاعتبار بقدرة الله على الخلق. وسنحاول في هذا العنصر تدبّر بعض الآيات الدّالة على ذلك.

يقول تعالى: «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمّان متشابها وغير متشابه» سورة الأنعام (مكيّة)/ الآية 141.

لقد أورد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره أن المقصود من الآية هو الاستدلال على أنه الصانع وأنه المنفرد بالخلق فكيف يشركون به غيره(5). فمختلفا أكله هي حال من الزرع عامة وأن النخل والجنات كذلك يصيبها هذا الاختلاف والمقصود التذكير بعجيب خلق الله وهي سنة الاختلاف في الطبيعة.

يقول تعالى: «ألم تر أنّ الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها.» سورة فاطر (مكيّة)/ الآية 27. هذه الآية استئناف فيه إيضاح ما سبقه من اختلاف أحوال الناس في قبول الهدى ورفضه بسبب ما تهيّأت خلقة النفوس إليه ليظهر به أنّ الاختلاف بين أفراد الأصناف والأنواع ناموس جبليّ فطر الله عليه مخلوقات هذا العالم الأرضي والمقصود من الاعتبار حسب صاحب التحرير والتنوير هو اختلاف ألوان الأصناف من النوع الواحد كاختلاف ألوان التمور والزيتون والأعناب والتفاح والرمّان(6). وذكر إنزال الماء من السماء إدماج في الغرض للاعتبار بقدرة الله مع ما فيه من اتحاد أصل نشأة الأصناف والأنواع. وقدّم الاعتبار باختلاف أحوال الثمرات لأن في اختلافها سعة تشبه اختلاف الناس في المنافع والمدارك والعقائد(7). وهذا مهم لأنه تلميح لطيف لما سنأتي عليه لاحقا وهو الاختلاف في المجال الإنساني.

يقول تعالى: تتمة لنفس الآية والآية التي تليها من نفس السورة: «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدّواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنّما يخشى الله من عباده العلماء. إن الله عزيز غفور».

واختلاف ألوان الناس، منه اختلاف عام وهو ألوان أصناف البشر وهي الأبيض والأصفر والأحمر والأسود حسب الاصطلاح الجغرافي وجيئ في جملة «ومن الجبال جدد... ومن الناس والدّواب والأنعام مختلف ألوانه.» بالإسمية دون الفعليّة كما في الجملة السابقة لأن اختلاف ألوان الجبال والحيوان والإنسان الدّال على اختلاف أحوال الإيجاد اختلاف دائم لا يتغيّر وإنما يحصل مرّة واحدة عند الخلق وتولّد النسل(8).

«كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء»

كذلك: اعتبرها الزمخشري في الكشاف أي كاختلاف الثمرات والجبال والناس والدوّاب والأنعام. والمراد به العلماء الذين علموه سبحانه بصفاته وعدله وتوحيده وما يجوز عليه وما لا يجوز فعظموه وقدروه حقّ قدره وخشوه حقّ خشيته ومن ازداد به علما ازداد منه خوفا(9). إلاّ أن الشيخ ابن عاشور يرى في لفظة «كذلك» ابتداء كلام يتنزّل منزلة الإخبار بالنتيجة عقب ذكر الدليل، فالدعوة إلى الاعتبار والتمعن في إدراك المختلف الذي يملأ الكون طبيعة وحيوانا وإنسانا يؤدّي إلى خشية الله. كذلك أمر الاختلاف في ظواهر الأشياء توطئة لما يرد من تفصيل الاستنتاج بقول: «إنما يخشى الله من عباده العلماء.» وهي جملة مستأنفة عن جملة «كذلك» أي إنما يخشى الله من البشر المختلفة ألوانهم العلماء منهم، وإذا علم ذلك دلّ الالتزام على أنّ غير العلماء لا تتأتّى منهم خشيّة الله، فدلّ على أنّ البشر في أحوال قلوبهم ومداركم مختلفون(10).

ونحن نرى في تلازم الآيتين آية الاختلاف وآية الخشية، دلالة ومغزى. فوعي العلماء بالاختلاف واكتناههم له هو الذي ممّا يحدد مدى خشيتهم لله تعالى، أي حجم إدراكهم للعلّة من وجود الاختلاف وكيفية توظيف ذلك في الحياة الدنيا والاستفادة منه. ألم يقل أبو حنيفة النعمان (80هـ-699م/ 150هـ-767م): أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

إنّ العلماء في مراتب الخشية متفاوتون وذلك يعود إلى مدى قدرتهم في إدراك سرّ الخلق والقوانين والسنن التي تتحكّم بالكون وتكون الإحاطة بالمختلف إحدى المداخل إلى ذلك.

قال تعالى: «ومن آياته خلق السّماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم.» سورة الروم (مكيّة)/ الآية 22.

هذه السورة من أواخر السور التي نزلت في الفترة المكيّة، وإنّ في إعادة طرحها لمسألة الاختلاف في هذا الموقع من المصحف ونحن على أبواب الفترة المدنيّة لمؤشر مهمّ على التوجه الذي ستتخذه مسألة الاختلاف في المجال الإنساني، فهذه الآية تؤسس لمسألة الاختلاف المتصل بالوجود الإنساني في الطبيعة (الألسنة والألوان) في انتظار ما سيكون عليه الاختلاف في الفترة المدنيّة وهو اختلاف ذو طبيعة ثقافية بالأساس.

يقول الشيّخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسير هذه الآية : وإذ قد كان أشرف ما على الأرض نوع الإنسان قرن ما في بعض أحواله من الآيات بما في خلق الأرض من الآيات وخصّ من أحواله المتخالفة لأنّها أشد عبرة، لأن فيها اختلافا بين الأشياء متحدّة في الماهية ولأن هاته الأحوال المختلفة لهذا النوع الواحد تجد أسباب اختلافها من آثار خلق السماوات والأرض، فاختلاف الألسنة سببه اختلاف الجهات المسكونة في الأرض، لذلك فالظاهر أنّ المقصود هو آية اختلاف اللغات والألوان وأنّ ما تقدمه من خلق السماوات والأرض تمهيد له وإيماء على انطواء أسباب الاختلاف في أسرار خلق السماوات والأرض(11).

واختلاف لغات البشر آية عظيمة فهم مع اتحادهم في النوع كان اختلاف لغاتهم آية دالة على ما كوّنه الله في غريزة البشر من اختلاف في التفكير وتنويع التصرّف في وضع اللغات وتبدّي كيفياتها باللهجات والتخفيف والحذف والزيادة بحيث تتغيّر الأحوال المتحدة إلى لغات كثيرة. وأمّا اختلاف ألوان البشر فهو آية أيضا لأن البشر منحدر من أصل واحد وهو آدم وله لون واحد فلّما تعدّد نسله جاءت الألوان المختلفة في بشراتهم وذلك الاختلاف معلول لعدّة علل أهمها المواطن المختلفة بالحرارة والبرودة ومنها التوالد من أبوين مختلفين... ومنها اختلاف الأغذية ولذلك لم يكن اختلاف ألوان البشر دليلا على اختلاف النوع بل هو نوع واحد(12).

أمّا الزمخشري فقد أورد في الكشاف، عند تفسيره لنفس الآية من سورة الروم أنّ الألسنة اللغات أو أجناس النطق وأشكاله، خالف عزّ وجلّ وعلا بين هذه الأشياء حتّى لا تكاد تسمع منطقين متفقين في همس واحد ولا جهارة ولا حدّة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لكنة ولا نظم ولا أسلوب ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله، وكذلك الصور وتخطيطها والألوان وتنويعها ولاختلاف ذلك وقع التعارف وإلاّ فلو اتفقت وتشاكلت وكانت ضربا واحدا لوقع التجاهل والالتباس ولتعطلت مصالح كثيرة....

وتعرف حكمة الله في المخالفة وفي ذلك آية بيّنة حيث ولد الناس من أب واحد وفرّعوا من أصل فذ وهم على الكثرة التي لا يعلمها إلاّ الله مختلفون متفاوتون(13).

3 – الاختلاف في المجال الإنساني :

لقد بلغ عدد الآيات التي تحدّثت عن الاختلاف في المجال الإنساني خمسا وثلاثين آية. منها اثنتان وعشرون آية مكيّة وثلاث عشرة آية مدنيّة(14). فثلثا الآيات نزلت في العهد المكيّ إبّان ترسيخ عقيدة التوحيد، وهي جاءت متساوقة مع لفت القرآن نظر الناس عامة والمؤمنين خاصة للاختلاف الذي يملأ الوجود كدليل على قدرة الخالق. وكثيرا ما يولي القرآن الجانب العقدي عناية خاصّة لأنه الأساس الذي ستبنى عليه نظرة المؤمن للكون والحياة وما بعد الحياة وكذلك سلوكه ومعاملاته. لذلك عملت هذه الآيات المكيّة على ترسيخ فكرة الاختلاف في المجال الإنساني لدى المؤمنين ولدى بقية الناس ودعت الجميع إلى استبطان تلك الفكرة والإقرار بها كشرط من شروط الاجتماع البشري.

أمّا الثلث المتبقي فقد نزل بالمدينة وهو إمّا تذكير بفكرة الاختلاف التي عمل القرآن على امتداد ثلاث عشرة سنة على تأصيلها، وإمّا للفت انتباه المؤمنين إلى أنّه آن الأوان ليكرس مفهوم الاختلاف في الواقع المعيش –المجتمع المدني– باعتبار أن الإسلام بعد الهجرة اتخذ

أبعادا جديدة، ومن المؤشرات على ذلك تغيير اسم دار الهجرة من يثرب إلى المدينة، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن المجتمع الجديد المراد تأسيسه سيكون مجتمعا منفتحا فيه اختلاف في الألسنة والألوان والعقائد والأفكار.

لقد ورد الحديث عن الاختلاف في هذه الآيات جميعها باستعمال أفعال في صيغة الماضي أو المضارع(15)، ولهذا دلالته وذلك باعتبار أن الفعل في عرف اللغويين حدث مقترن بزمن فإدخال عامل الزمان عند الحديث عن الاختلاف يجعل الفعل محكوما بشروطيته الزمانية والمكانية ويجرّده من إطلاقيته ويقحمه في النسبيّة إقحاما.

سنحاول تدبّر بعض الآيات المتصلة بمبحث الاختلاف في المجال الإنساني:

قال تعالى: «ذلك بأنّ الله نزّل الكتاب بالحقّ وأن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد». سورة البقرة (مدنيّة)/ الآية 176.

يقول الشيخ ابن عاشور أن المحتمل أنّ المراد من الكتاب المجرور «في الكتاب» هو المراد من المنصوب في قوله (ما أنزل الله الكتاب) يعني التوراة والإنجيل، أي اختلفوا في الذي يقرونه والذي يغيّرونه... ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا في الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف معاذيرهم عن القرآن إذ قالوا: سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأوّلين(16).

أمّا الزمخشري فيرى أن ذلك العذاب بسبب أن الله نزل ما نزّل من الكتب بالحقّ. وإن الذين اختلفوا في كتب الله فقالوا في بعضها حقّ وفي بعضها باطل وهم أهل الكتاب «لفي شقاق» لفي خلاف «بعيد» عن الحقّ. والكتاب للجنس. أو كفرهم ذلك بسبب أنّ الله نزل القرآن بالحقّ كما يعلمون وأنّ الذين اختلفوا فيه من المشركين... يعني أنّ أولئك لو لم يختلفوا ولم يشاقوا لما جسر هؤلاء أن يكفروا(17).

قال تعالى: «كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النّبيين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.» سورة البقرة (مدنية)/ الآية 213.

يقول صاحب التحرير والتنوير إن الآية هي استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته وأنّه قد ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام. لقد أفادت الآية بيان حالة الأمم الماضية وكيف نشأ الخلاف بينهم في الحقّ ممّا لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه ممّا يماثل الحالة التي نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين(18).

أمّا صاحب الكشاف فيرى أن الناس كانوا أمّة واحدة متفقّين على دين الإسلام فبعث الله النبيين يريد فاختلفوا فبعث الله و إنما حذف اختلفوا لدلالة قوله «ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» و في قراءة عبد الله ابن مسعود «كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله»، و الدليل عليه قوله عز و علا: «و ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا» سورة يونس/ الآية 19، وقيل كان الناس أمة واحدة كفارا فبعث الله النبيين فاختلفوا عليهم» و أنزل معهم الكتاب « يريد الجنس، أي مع كلّ واحد منهم كتابه «ليحكم الله أو الكتاب أو النبي المنزل عليه، فيما اختلفوا فيه «في الحق ودين الإسلام الذي اختلفوا فيه بعد الاتفاق» وما اختلف فيه «في الحق» إلاّ الذين أوتوة إلاّ الذين أوتوا الكتاب المنزّل لإزالة الاختلاف: أي ازدادوا في الاختلاف لمّا أنزل عليهم الكتاب وجعلوا نزول الكتاب سببا في شدّة الاختلاف واستحكامه. وهنا يبرز الوجه الايجابي للاختلاف لأنه يكون مدعاة للتفكير وإعمال النظر ولكنه قد ينقلب أمرا سلبيا حين يكون الغرض منه الظلم. «بغيا بينهم» حسدا بينهم لحرصهم على الدّنيا وقلة إنصاف منهم(19).

قال تعالى: «وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا

لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» البقرة (مدنيّة)/ الآية 213.

يقول الطاهر ابن عاشور إنّ الناس كانوا أمّة واحدة في الضلال والكفر فأحدث الله الاختلاف بينهم عبر إرسال الرسل مبشرين ومنذرين، والاختلاف هنا عامل إيجابي لأنّه يرمي إلى توحيد الصفّ من جديد ولكن على أساس قواعد صلبة، جاءت الرسل بالهدى فاتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض من أعرض فبقي في ضلاله، ثمّ أحدث أتباع الرسل بعدهم اختلافا آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعتهم. والمعنى فيه تشنيع لحال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين في الحق قبل مجيء الشرائع لأنّ أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم. والمراد بالبيّنات هنا الدلائل التي من شأنها الصدّ عن الاختلاف في مقاصد الشريعة وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها- أعني قواطع الشريعة والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض(20).

إنّ الاختلاف ينبغي أنّ يؤسس على أرضية صلبة حتى لا يؤدي إلى فتنة تأكل الأخضر واليابس وهذه الأرضية الصلبة بالنسبة إلى مجتمعات مجمعة حول مرجعيتها الإسلامية - هي قواطع الشريعة في معناها الديني وهي المبادئ الأساسية التي لا يمكن بحال من الأحوال الاختلاف حولها لأنّ ذلك قد يدمر السلم الاجتماعي فنقع في فوضى عارمة.

وقوله «بغيا بينهم» مفعول لأجله لاختلفوا والبغي الظلم وأصل البغي في كلام العرب الطلب ثمّ شاع في طلب ما للغير بدون حقّ فصار بمعنى الظلم وأطلق هنا على الحسد لأنّ الحسد ظلم والمعنى أنّ داعي الاختلاف هو التحاسد وقصد كل فريق تغليط الآخر. وقوله «بينهم» متعلّق بقوله «بغيا» للتنصيص على أنّ البغي بمعنى الحسد وأنه ظلم في نفس الأمّة وليس ظلما على عدوّها(21).

الآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدّين أي في أصول الإسلام. فالخلاف الحاصل بين علماء الدّين ليس اختلافا في الأصول لأنّ هناك إجماعا حولها وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله وعن سنّة رسوله للاستدلال على مقصد الشارع وتصرفاته واتفقوا في أكثر الفروع وإنّما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع. . . فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسّع للأنظار(22).

ثمّ يحذر ابن عاشور من مغبّة التعصب لمذهب ما أو لرأي ما. يقول: أمّا لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأي الغير فذلك يشبه الاختلاف الذي شنّعه الله تعالى: وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر. إنّ الاختلاف المذموم الذي يشير إليه ابن عاشور هو الاختلاف في تعيين الحق إمّا عن جهل أو عن حسد أو عن بغي(23).

قال تعالى: «وما كان الناس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربّك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون.» سورة يونس (مكيّة)/ الآية 19.

يقول ابن عاشور إنّ المراد هنا في هذه الآية أمّة واحدة في الدّين والسياق يدل على أنّ المراد أنها واحدة في الدّين الحقّ وهو التوحيد، لأنّ الحقّ هو الذي يمكن اتفاق البشر عليه، لأنّه ناشئ عن سلامة الاعتقاد بين الضلال والتحريف وجملة «ولولا كلمة سبقت من ربّك» إخبار بأنّ الحقّ واحد وأنّ ذلك الاختلاف مذموم وأنّه لو لا أنّ الله أراد إمهال البشر إلى يوم الجزاء لأراهم وجه الفصل في اختلافهم باستئصال المبطل وإبقاء المحقّ.

والأجل هو أجل بقاء الأمم في قوله في سورة الشورى: «ولولا كلمة سبقت من ربّك إلى أجل مسمّى لقضي بينهم.»(24) فالقضاء بينهم مؤجل إلى يوم

الحساب ممّا يؤكّد استمرار وجود الاختلاف كشرط من شروط الوجود الإنساني.

إنّ خمس عشرة آية من مجموع الآيات التي تناولت الاختلاف في المجال الإنساني، أكّدت على أن الله يوم القيامة هو الذي سيفصل بين العباد فيماهم فيه مختلفون(25)، فعبثا يحاول البشر القضاء على المختلف أو العمل على تهميشه لأنّه إحدى تجليات الإبداع الإلهي. أمّا الزمخشري في الكشاف فيؤرخ لظهور الاختلاف على الأرض بقتل قابيل لهابيل وقيل بعد الطوفان حين لم يذر الله من الكافرين ديارا، عاد الناس أمة واحدة حنفاء متفقيّن على ملّة واحدة «ولولا كلمة سبقت من ربّك» وهو تأخير الحكم بينهم إلى يوم القيامة. «لقضى بينهم» عاجلا فيما اختلفوا فيه وليميّز المحقّ من المبطل وسبق كلمته بالتأخير لحكمة أوجبت أن تكون هذه الدّار دار تكليف وتلك دار ثواب وعقاب(26).

قال تعالى: «ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك ولذلك خلقهم...» سورة هود (مكيّة)/ الآية 118.

إمّا كان توهّم كثرة الاختلاف حسب ابن عاشور، فقد توحي بخروج أصحابه عن قبضة القدرة الإلهية أعقب ذلك بما يرفع هذا التوهّم بأنّ الله قادر على أن يجعلهم أمّة واحدة متّفقة على الحقّ مستمرّة عليه كما أمرهم أن يكونوا ولكن الحكمة التي أقيم عليها نظام الكون، اقتضت أن يكون نظام عقول البشر قابلا للتطوّح بهم في مسلك الضلالة أو في مسلك الهدى -أي للاختلاف والتغاير (...) فلا جرم أن الله خلق البشر على نظام من شأنه سريان الاختلاف بينهم في الأمور ومنها أمر الصلاح والفساد في الأرض وهو أهمّها وأعظمها وقد يتفاوت الناس في أمر الصلاح ويختلفون في تعيينه وفي طرق بلوغه فيتفاوتوا في مدارج الارتقاء ويسموا إلى مراتب الزلفى(27). وقوله تعالى: «ولا يزالون مختلفين» تأكيد على أن الاختلاف أصبح سنة كونيّة وأنّ السعي إلى الائتلاف يظل فعلا ثقافيا ينبني على مجهود بشري يهدف إلى الإقرار بالآخر المختلف والعمل على محاورته وفهمه قبل إصدار أي حكم معياري عليه.

والأمة هي الطائفة من الناس اتحدوا في أمر من أمور الحياة كالموطن واللغة والنسب والدّين ومعنى كونها واحدة أن يكون البشر كلهم متفقين على إتباع دين واحد كما يدّل عليه السياق فآل المعنى إلى : لو شاء ربّك لجعل الناس أهل ملّة واحدة فكانوا أمّة واحدة من حيث الدّين الخالص ولمّا أشعر بالاختلاف بأنّه اختلاف في الدّين وأنّ معناه العدول عن الحقّ إلى الباطل لأنّ الحقّ لا يقبل التعدّد والاختلاف عقب عموم «ولا يزالون مختلفين» باستثناء من ثبتوا على الدين الحقّ ولم يخالفوه بقوله: «إلاّ من رحم ربّك» أي فعصمهم من الاختلاف(28).

وفهم من هذا الاختلاف المذموم المحذّر منه هو الاختلاف في أصول الدّين الذي يترتب عليه اعتبار المخالف خارجا عن الدّين فإذا طرأ هذا الاختلاف وجب على الأمة قصمه وبذل الوسع في إزالته (...) وأمّا تعقيبه بقوله «ولذلك خلقهم» فهو تأكيد بمضمون «ولا يزالون مختلفين» والإشارة إلى الاختلاف المأخوذ من قوله «مختلفين» واللام للتعليل لأنّه لمّا خلقهم على جبلّة قاضية باختلاف الآراء والنزاعات وكان مريدا المقتضي تلك الجبلّة وعالما به كما بيّناه آنفا كان الاختلاف علّة لغائية لخلتهم وتقديم المعمول على عامله في قوله «ولذلك خلقهم» ليس للقصر بل للاهتمام بهذه العلّة(29).

أمّا الزمخشري وفي تمشّيه الاعتزالي يرى في قوله: «ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة» يعني لاضطرهم إلى أن يكونوا أهل أمّة واحدة أي ملّة واحدة وهي ملّة الإسلام كقوله: «إنّ هذه أمّتكم أمّة واحدة» سورة الأنبياء/ الآية 92. وهذا الكلام يتضمن نفي الاضطرار وأنّه لم يضطرّهم إلى الإتفاق على دين الحق ولكنه مكنّهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف فاختار بعضهم الحقّ وبعضهم الباطل، فاختلفوا فلذلك قال: «ولا يزالون

مختلفين إلاّ من رحم ربّك» إلاّ ناسا هداهم الله ولطف بهم فاتفقوا على دين الحقّ غير مختلفين فيه(30).

4 ـ نحو الاختلاف المؤسّس :

لم يترك القرآن الكريم أمر الاختلاف منفلتا دون ضوابط، بل لقد تعامل معه على أساس أنّه أمر جبليّ وأنّه كان في البشر لحكمة اقتضته فوجب تدجينه وتنظيمه وممّا يلاحظ أنّ القرآن لم يعمد إلى تحديد المواضيع المسموح الاختلاف حولها، وإنما عمل على وضع أطر تحيط بالاختلاف وتوجّهه الوجهة الإيجابية حتى تمنعه من أن يتحوّل إلى ظاهرة مدمّرة تنتج الفوضى وتفتح على المجهول.

إنّ الاختلاف لا بدّ أن يتأسس على أرضيّة صلبة مشتركة موجودة أو هي قيد التشكل، قد تكون أصول الدين أو أصول الإسلام لدى التيارات الفكرية ذات المرجعية الإسلامية أو هي قيم الحداثة لدى التيارات الفكرية الحديثة ذات المرجعية الغربيّة. فبدون هذه الأرضية المشتركة سواء كانت موجودة أو منشودة فإن الاختلاف سيفضي بنا إلى نوع من العدميّة التي تعني غياب الغائيات التي من شأنها أن تعطي معنى للحياة الإنسانية(31).

من الضوابط التي وضعها القرآن الكريم للإحاطة بالاختلاف وتنظيمه ضابطان اثنان: أوّلا الرفض المطلق لكلّ أشكال الإكراه وثانيا المجادلة بالتي هي أحسن:

ـ الضابط الأول: الرفض المطلق لكل أشكال الإكراه

قال تعالى: «لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيّ» سورة البقرة (مدنية)/ الآية256، بين الله في هذه الآية أنّه لا إكراه على الدخول في الإسلام. يقول ابن عاشور في تفسيره فهذا الدين الواضح العقيدة والمستقيم الشريعة من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبوله باختيارهم دون جبر ولا إكراه(32). ويرى صاحب التحرير أنّ آيات الجهاد النازلة قبل هذه الآية وبعدها أنواع ثلاثة جميعها إمّا لا تتعارض مع هذه الآية أو أنّ هذه الآية قد نسختها. فأحدها آيات أمرت بقتال الدّفاع كقوله: «وقاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة» «ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله» وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين، النوع الثاني من آيات أمرت بقتال المشركين والكفّار ولم تغيّي بغاية فيجوز أن يكون إطلاقها مقيّدا بغاية آية «حتى يعطوا الجزية» وحينئذ فلا تعارضه آيتنا هذه «لا إكراه في الدّين» النوع الثالث ما غيّي بغاية كقوله تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدّين لله» فيتعيّن أن يكون منسوخا بهاته الآية وآية «حتى يعطوا الجزية» كما نسخ حديث: أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها.» هذا ما يظهر لنا في معنى الآية والله أعلم(33).

قال تعالى: «ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» سورة يونس(مكية)/ الآية 99.

المعنى حسب ما جاء في التحرير والتنوير هو لو شاء الله جعل مدارك الناس متساوية منساقة إلى الخير فكانوا سواء في قبول الهدى والنظر الصحيح و(لو) تقتضي انتفاء جوابها لانتفاء شرطها. لكنه لم يشأ ذلك فاقتضت حكمته أن خلق عقول الناس متأثرة ومنفعلة بمؤثرات التفاوت في إدراك الحقائق. والاستفهام «أفأنت تكره الناس» إنكاري. فنزل النبي صلى الله عليه وسلم لحرصه على إيمان أهل مكة وحثيث سعيه لذلك بكلّ وسيلة صالحة، منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان فشبه حرصه على إيمانهم بحرص من يستطيع إكراههم عليه والإكراه هو الإلجاء والقسر(34).

ـ الضابط الثاني: المجادلة بالتي هي أحسن

قال تعالى: «ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» سورة النحل(مكيّة)/ الآية 125.

يقول ابن عاشور إنّ سبيل الرب هي طريقه وهي

مجاز لكلّ عمل من شأنه أن يبلّغ عامله إلى رضى الله تعالى، لقد صار هذا المركّب «سبيل الربّ» علما بالغلبة على دين الإسلام والباء في قوله «بالحكمة» للملابسة ومعنى الملابسة يقتضي أن لا تخلو دعوته إلى سبيل الله عن هاتين الخصلتين: الحكمة والموعظة الحسنة. فالحكمة هي المعرفة المحكمة أي الصائبة المجرّدة عن الخطأ ولذلك عرّفوا الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها ببعض. وأمّا الموعظة فهي القول الذي يلين نفس المقول له لعمل الخير وهي أخصّ من الحكمة لأنها حكمة في أسلوب خاص لإلقائها.

ووصفها بالحسنى تحريض على أنّ تكون ليّنة مقبولة عند الناس أي حسنة في جنسها وعطف «الموعظة» على «الحكمة» لأنه قد يسلك بالموعظة مسلك الاتباع فمن الموعظة حكمة ومنها خطابة ومنها جدل(35).

المجادلة هي الاحتجاج لتصويب رأي وإبطال ما يخالفه ولمّا كان ما لقيه النبي صلّى الله عليه وسلّم من أذى المشركين قد يبعثه على الغلظة عليهم في المجادلة أمره الله بأن يجادلهم بالتي هي أحسن وإنّ المجادلة تقتضي صدور الفعل من الجانبين، فعلم أن المأمور به أن تكون المحاجّة الصادرة منه أشدّ حسنا من المحاجّة الصادرة منهم. كقوله تعالى: «ادفع بالتي هي أحسن». وقد أورد ابن عاشور ما قاله الفخر الرّازي في شأن الطرق الثلاث من أساليب الدعوة فظهر انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة:

أولها الحجّة المفيدة للعقائد اليقينيّة وذلك هو المسمّى الحكمة

ثانيها الأمارات الظنية وهي الموعظة الحسنة

ثالثها الدلائل التي القصد منها إفحام الخصم وذلك هو الجدل(36).

قال تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن» سورة العنكبوت(مكيّة)/ الآية 46.

يقول ابن عاشور هذه السورة نزلت على وشك الهجرة إلى المدينة وهي تهيئة من الله لرسوله عليه الصلاة والسلام طريقة مجادلة أهل الكتاب وجيء في النهي بصيغة الجمع ليعمّ النبي والمسلمين إذ قد تعرض للمسلمين مجادلات مع أهل الكتاب في غير حضرة النبي صلّى الله عليه وسلم أو قبل قدومه المدينة(37). وأهل الكتاب اليهود والنصارى في اصطلاح القرآن والمقصود هنا اليهود فهم الذين كانوا كثيرين في المدينة والقرى حولها ويشمل النصارى إن عرضت مجادلتهم مثل ما عرض مع نصارى نجران. ووجه الوصاية بالحسنى في مجادلة أهل الكتاب أن أهل الكتاب مؤمنون بالله غير مشركين به فهم متأهلون لقبول الحجّة غير مظنون بهم المكابرة ولأن آداب دينهم وكتابهم أكسبتهم معرفة طريق المجادلة فينبغي الاقتصار في مجادلتهم على بيان الحجّة دون إغلاظ حذرا من تنفيرهم وهكذا ينبغي أن يكون الحال في ابتداء مجادلة أهل الكتاب وبقدر ما يسمح به رجاء الاهتداء من طريق اللّين(38).

لم يستثن القرآن من المجادلة بالحسنى أحدا سواء المشركين أو أهل الكتاب وفي ذلك إعتراف بالآخر ودعوة إلى محاورته بعيدا عن كلّ الأفكار المسبقة والجدل في حدّه اللغوي له معنى إيجابي بامتياز جاء في لسان العرب جدل الحبّ في سنبله يجدل وقع فيه واكتمل(39). فالجدل مخاض فيه إعطاء الآخر المختلف الحقّ في أن يكون كما هو. وبعيدا عن كلّ الممارسات التاريخية التي حادت عن مقاصد النصّ القرآني، نجد أنفسنا اليوم مدعوين إلى إعادة قراءة النصّ والوفاء إلى روحه لأنّ تلك الروح تلتقي مع أحداث الثورات الحديثة في الفكر. من حيث أنه -أي القرآن- يدعونا إلى فتح الطريق أمام إنطاق كلّ ما صمت عنه وكلّ ما تمّ تغييبه وإهماله وإبعاده بذرائع شتّى. إنّها لفرصة تاريخية اليوم أمام الإسلام السياسي أن يتيح للآخر المختلف الإمكانات الحقيقية ليعبّر عن نفسه ويشارك في صناعة التاريخ بعيدا عن كلّ أشكال الإقصاء. فليصبح الاختلاف مفهوما مفكرا فيه دوما يملأ وعينا ومخيالنا ولنكفّ عن الادّعاء بامتلاك الحقيقة لأن أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي وإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب الفكري والعقائدي.

الهوامش والإحالات

1) ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الخامس، بيروت د.ت (دار صادر) ص131.
2) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، بيروت د.ت (دار صادر) ص132.
3) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، بيروت (د.ت) ص239، 240، 241.
4) ن.م ص 240-241.
5) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر- 1984، ج8 ص117.
6) ن.م، ج22 ص300-301.
7) ن.م، ج22، ص301.
8) ن.م، ج22، ص303.
9) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538 هـ)، الكشاف، دار إحياء التراث العربي (بيروت، 1424هـ - 2003م) ج2، ص986.
10) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج22 ص304.
11) ن.م، ج21 ص 72-73.
12) ن.م، ج22 ص 73-74.
13) الزمخشري، الكشاف، ج2 ص914.
14) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص239-240.
15) سورة الزخرف/ الآية 65، سورة آل عمران/ الآية 55.
16) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2 ص127.
17) الزمخشري، الكشاف، ج1 ص99.
18) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2 ص299.
19) الزمخشري، الكشاف، ج1 ص116-117.
20) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2 ص309-310.
21) ن.م، ج2 ص310.
22) ن.م، ج2 ص311.
23) ن.م، ج2 ص311-312.
24) ن.م، ج11 ص128-129.
25) سورة البقرة/ الآية 113، سورة يونس/ الآية 939 19، سورة النحل/ الآية929 39 و 124، سورة السجدة/ الآية 25، سورة الزمر/ الآية 3 و46، سورة الجاثية/ الآية 17، سورة آل عمران/ الآية 55، سورة المائدة/ الآية 48، سورة الأنعام/ الآية 164، سورة الحجّ/ الآية69، سورة الزخرف/ الآية 63.
26) الزمخشري، الكشاف، ج1 ص475.
27) ن.م، ج12 ص187-188.
28) ن.م، ج12 ص189.
29) ن.م، ج12 ص189-190.
30) الزمخشري، الكشّاف، ج1 ص524.
31) Gérard Durozoi, André Roussel, Dictionnaire de philosophie, les références de Nathan, PP237238-.
32) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج3 ص25.
33) ن.م، ج3 ص26-27.
34) ن.م، ج11 ص292-293.
35) ن.م، ج14 ص325-326-327.
36) ن.م، ج14 ص330-331.
37) ن.م، ج21 ص5.
38) ن.م، ج21 ص6-7.
39) ابن منظور، لسان العرب (بيروت، 2004) ط.3، المجلّد الثالث، ص98.

مقدّمات أوليّة في فكر التّنوير

جعفر حسين/ باحث، تونس

ستحاول هذه الورقة تقديم تعريف للتنوير وحركتها وما بعد الحداثة ونقدها لهذه الحركة وحركة التنوير في الشرق العربي وخاصة اهتمام التنويريين العرب بالتربية.

تنوير مصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية قامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة (بدلا من الدين). ومن هنا نجد أن عصر التنوير هو بداية ظهور الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية، رواد هذه الحركة كانوا يعتبرون مهمتهم قيادة العالم إلى التطور والتحديث وترك التقاليد الدينية والثقافية القديمة والأفكار اللاعقلانية ضمن فترة زمنية دعوها «بالعصور المظلمة».

التنوير حركة فكرية خلال مرحلة مهمة من تاريخ أوروبا الحديث في القرنين 18 و19، قام بها الفلاسفة والعلماء، الذين نادوا بقوة العقل وقدرته على فهم العالم وإدراك ناموسه وقوانين حركته. اعتمد التنويريون على التجربة العلمية والنتائج المادية الملموسة بدلا من الاعتماد على الخرافة والخيال.

يؤرَّخ للعصور الوسطى (القرون الوسطى) ابتداء بالقرن الخامس الميلادي وانتهاءً بمنتصف القرن الخامس عشر. وخلال فترة العصور الوسطى رزحت أوروبا تحت نير الإقطاع وكهنوت الكنيسة التي احتكرت العلم والمعرفة والدين ووجّهتها وفق مصالحها، مصادرة في نفس الوقت حقوق الناس في التفكير والحرية وممارسة كافة مناشط الحياة، فقد كانت للكنيسة الأوروبية آنذاك ممارسات كهنوتية صرفة كعصمة البابوات، وصكوك الغفران، واحتكار تفسير الإنجيل، وفساد رجال الكنيسة، وانتشار الخرافات، والخلافات العقدية العقيمة، ولُهاث الكنيسة وراء السلطة الزمنية وغلبة الطابع الدنيوي عليها وغيرها. وكان من المتوقع أن تنتهي فترة العصور الوسطى وما سادها من إقطاع وكهنوت، بابتداء حقبة تاريخية مغايرة في الحياة الأوروبية اصطلح على تسميتها بـ«عصر النهضة» (القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين). ويمثل عصر النهضة حقبة تاريخية نزح في بدايتها عدد من العلماء الأوروبيين من سائر أنحاء أوروبا إلى إيطاليا، ومعهم تراث اليونان والرومان، محدثين انقلابًا مهمًا في الحياة الأوروبية الراكدة، فهي حقبة تاريخية هامة ثار روادها على كهنوت الكنيسة الأوروبية بقيامهم بحركة عرفت باسم «حركة التصحيح الديني». كان رائد حركة التصحيح الديني، المصلح الألماني «مارتن لوثر» (1443-1546م)، الذي انشق على الكنيسة الكاثوليكية وعلّق احتجاجه على بابها، معلنًا أن المسيحي يجب ألا يخضع إلا للأناجيل وحدها، وأنه يرفض رياسة البابا وغيره، مؤسسًا بذلك المذهب المسيحي البروتستانتي (متسامح). وطالب لوثر بفصل

الدين عن الدولة، وأعلن «أن رجال الدين مهما علت مكانتهم لا يمكن أن يكونوا معصومين، وأنه من واجب الدولة محاكمتهم إذا فسدوا، وأنه لا يمكن أن يتوسّط أحد بين العبد وربه، ولا يمكن أن يحل أحد إثمًا من آثامه»، ثم توالى النقد الموجه للكنيسة الأوروبية الكاثوليكية والحد من سيطرتها على الحياة العلمية والاجتماعية.

إذًا، فعصر النهضة يمثل فترة الانتقال من «العصور الوسطى» إلى «العصر الحديث». ومصطلح عصر النهضة يدل - أيضًا - على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي، وبلغت أوج ازدهارها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى سائر أنحاء أوروبا. وكان لهذه الحقبة تأثير واسع في فنون العمارة، وتكوين العقل الحديث، والعودة إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وبهذه الفترة بدأت عملية اكتشاف أراض وشعوب جديدة.

كان من آثار عصر النهضة، الإرهاص بالعديد من المفاهيم والفلسفات الأوروبية والغربية التي ظهرت في أوروبا خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى الزمن الراهن. كالعلمانية والتحديث والحداثة وما بعد الحداثة والبنيوية والتفكيك والأمبريقية والبرجماتية وغيرها؛ إلا أن أهم ما أرهص عصر النهضة بظهوره، هو الاتجاه الثقافي بالغ التأثير الذي ساد أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر، وهو اتجاه أو فلسفة «التنوير».

أما في مستوى حركة التنوير، فسادت في القرن الثامن عشر بتأثير مباشر من طبقة من المثقفين عرفوا باسم المتفلسفين، وكانوا صحفيين وكتابًا ونقادًا وروّاد صالونات أدبية، أمثال فولتير وديدرو وكوندروسيه وهلوباخ وبيكاريا، وقد أخذ هؤلاء معظم أفكارهم عن الفلاسفة العقلانيين كديكارت وسبينوزا ولايبنتس وجون لوك الذين طبعوا القرنين السابع عشر والثامن عشر بطابعهم الثقافي، حتى أطلق على هذه الفترة اسم عصر العقل وكان إنتاجه المباشر هو التنوير.

و التنوير حركة فكرية ازدهرت في أوروبا في ذلك القرن رافعة لواء التسامح مع الآراء المخالفة للرأي السائد، وبخاصة ما يتعلق بالمعتقدات الدينية، والتحرر من الأغلال المقيّدة للفكر والتعبير، ومن قيد التقاليد والأعراف السائدة، والمصادقة على ما يقوله القدماء دون مناقشة. وقد ارتبطت هذه الحركة بإعلاء شأن العقل، واعتباره الميزان الوحيد للحكم على الأشياء، وعدم التقليد، حتى لو تعارض حكم العقل مع ما تعارف الناس على اعتباره من المقدسات، وكذلك إعلاء شأن العلم، وتأكيد ضرورة الالتزام بالموضوعية، وعدم الخضوع للأهواء والتحيّزات المسبقة، وضرورة الاحتكام إلى ما تشهد به التجربة والملاحظة.

وإن كان التنويريون قد مجّدوا العقل كاليونانيين، إلا أنهم تميّزوا بفصل الفلسفة عن الميتافيزيقا التقليدية، وبرؤية وصفية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الإنساني، فتُؤسس العلوم والفنون على مبدأ العليّة دون مجاوزة هذا العالم. وقد تأثّر فلاسفة التنوير بمبدأ جون لوك الذي يقول: «لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس»، كما تأثروا بمنهج نيوتن العلمي ومذهبه الآلي. وقد عبّر كانط عن روح التنوير في مقال نشره عام 1784م بعنوان «جواب عن سؤال ما التنوير؟»، جاء فيه: «كن جريئا في إعمال عقلك.. هذا هو شعار التنوير». وقد اتخذ التنويريون شعارات منها «لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه»، وهذا الشعار أساس للّيبرالية والماركسية معًا، على الرغم من تناقضهما. كما كان من شعارات التنوير «العلم للجميع».

ويمكن-بشكل عام- تقسيم أفكار التنوير إلى ثلاث مجموعات تحمل عناوين: العقل والطبيعة والتقدّم. و«تكوّن في مجموعها الفلسفة الطبيعية والأخلاق الطبيعية، وأساسها العلم، الذي كان الإيمان به مطلقًا كالإيمان بالعقل، فالعلم طريق العقل، ليس لبلوغ الحقيقة، ولكن لتنظيم حياة الإنسان. ومن المهم

الإشارة إلى أن روح التنوير كانت إلحادية بسبب عدائها الشديد للكنيسة والسلطة متمثلة في الدولة، وللخرافة والجهل والفقر، وغالى التنويريون في دعوتهم للعودة بالإنسان إلى الطبيعة» (كجان جاك روسو).

و تعتبر حركة التنوير، إذا ما أريد تخصيصها بأكثر من أوروبيتها، حركة فرنسية، إذ أن معظم فلاسفتها فرنسيون، ولذلك كان متوقعًا أن تنجم عنها الثورة الفرنسية الشهيرة (ثورة الباستيل) عام 1789م، وهي الثورة الأوروبية الأشهر. وتزامن مع الثورة الفرنسية ومطالبها تطوّر هام في حركة التنوير أنتج حركة فكرية وُلدت من رحم التنوير، وهي «الحداثة» وعنت الحداثة في بدايتها بالتحوّل من النظام الملكي في فرنسا إلى نظام ديمقراطي، يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظامًا اقتصاديًا، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو ابن الدين، وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة، لا بسلطة أخرى». و«تجسّد الحداثة الروح الحضارية لكثير من المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وتتمثل هذه الروح الحضارية في منظومة التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمعات الإنسانية منذ عصر التنوير حتى اللحظة الحاضرة، وهي التحولات التي استندت إلى مبادئ العقلانية والفردانية والديمقراطية. ويطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة حتى اليوم، ويغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية. ويرتكز المفكرون عادة في تعريف الحداثة على فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل».

في مقابل ذلك تعرضت هذه الحركة إلى النقد من خلال تيار ما بعد الحداثة، فماهي مقومات هذا النقد؟

«دارت في العقود الأخيرة معركة حامية الوطيس في الفكر الأوروبي والغربي عامة حول مصير الحداثة. فقد بزغ اتجاه يدعو إلى إسدال الستار على الحداثة كمجرد مشهد عابر في العرض المسرحي الممتد للتقدم الثقافي. يقول هذا الاتجاه إن الحداثة قد استنفدت أغراضها، وإن قيمتها المعرفية بهتت أو ربما صارت أصباغًا على لوحة لم يعد لها ملامح أو هوية، وإن التعبير نفسه فقد رنينه ومضمونه التنويري في وقت واحد». وهذا الاتجاه هو ما يعرف اليوم بـ: «ما بعد الحداثة».

والمشروع ما بعد الحداثي يعني، فيما يعنيه «السحق النهائي لمشروع الحداثة – والتنوير– ويرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة إنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن فيما بعد الحداثة هو النموذج اللغوي. وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة (تغيّر) كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية».

والواقع أن مفهوم العقلانية الحداثية والتنوير، كان قد تعرض لنقد شامل في كل الحقب الرئيسية للتطور الثقافي والعقلي الأوروبي. وربما يكون النقد الموجه له من جانب مدرسة فرانكفورت هو الأكثر شمولاً ومصداقية، حيث إنه لم يسقط الفكرة العلمية وإنما حاول تعزيزها. وينصرف هذا النقد إلى الانفصام الذي أحدثته تجربة الحداثة الأوروبية بين القيم والعملية المعرفية، إذ أدى هذا الانفصام إلى تحول العلم إلى أداة طيعة في يد كل الأغراض، بما فيها الأغراض الشريرة والتدميرية. ويلفت منظرو مدرسة فرانكفورت النظر إلى التحالف الوثيق بين المؤسسة العلمية «العقلانية» والمؤسسة العسكرية والحزب النازي في ألمانيا، وما أدى إليه هذا التحالف من دمار مادي وأخلاقي للبشرية في سياق الحرب العالمية الثانية. وبرأيهم أن العقلانية الحداثية قد فسدت بسبب تحولها إلى عقلانية ذرائعية لا تتساءل عن أغراضها وموجاتها والأهداف التي تخدمها وساقت العلم في

نفس الاتجاه. وبالتالي دعا منظرو مدرسة فرانكفورت إلى عقلانية أرقى وأعلى من العقلانية الذرائعية. ومن الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بنقد التنوير الفيلسوف الألماني تيودور أدورنو- (1903-1969م) الذي اشترك مع هوركهايمر (1895-1973م) في تأليف كتاب «جدل التنوير». ويعالج أدورنو وهوركهايمر موضوع فلسفة التنوير من خلال إثارة أسئلة حول بنية العقل المعاصر، ويتساءلان هل الصورة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة هي نتيجة لفلسفة التنوير، التي استبعدت الأبعاد المختلفة للعقل، وجعلته يقتصر على العقل العلمي والتكنولوجي، وتم استبعاد صور العقل الأخرى، مثل العقل الخيالي، والأسطوري، فنقد التنوير هو نقد العقل ذاته، أي نقد الأسس الفكرية والأنطولوجية والأيديولوجية التي يستند إليها الواقع المعاصر، الذي أصبح يتعارض مع الفرد ويهيمن عليه، وصدّر إليه بنية التسلط والتدجين، حيث أصبح الإنسان المعاصر أسير عبودية الحاجات اليومية والاستهلاك، وهذا ما يدفعه إلى تقديم صورة بربرية للحرب الشاملة، هذه الآلة الرهيبة التي ينتظم إيقاعها على غريزة التدمير، ولا يمكن أن يكون مثل هذا الخراب مجرد مصادفة غير متوقعة، إنه نتاج عقل يدفع جنوحه الطائش نحو حدود اللاعقل. وقد عبر أدورنو عن ذلك حين بين أنه في اللحظة التي تتحقق فيها يوتوبيا فرنسيس بيكون: أي السيطرة على الطبيعة عمليًا، يتجلى بشكل واضح جوهر الجبر والإخضاع الذي يمارسه الإنسان على نفسه وعلى من حوله، وكان ينسب إلى الطبيعة. والعقل المعرفي الذي كان أداة لتحقيق طموحات الإنسان في حياة أفضل أصبح وسيلة للتدمير الإنساني. فإذا كانت فلسفة التنوير تدعو إلى استخدام العقل في كل شيء، فإن أدورنو يدعونا إلى استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه في استخدامه كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع.

بعد أن تطرقنا إلى حركة التنوير ونقدها، سنحاول إبراز تأثير هذه الحركة على الشرق العربي، لقد تأثرت النهضة العربية الحديثة بفكر التنوير في نهايات القرن التاسع عشر، أي بعد مرور أكثر من قرن على ظهور هذه الحركة العقلية في أوروبا، وذلك عندما تبنّى الكواكبي والطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، وغيرهم ممن وصفوا فيما بعد بالتنويريين العرب، عددًا من الأفكار التجديدية للنهوض بالمجتمع العربي في فترة حرجة من التخلف والتردّي الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ ومن تلك الأفكار: الرفع من قيمة الإنسان، ومحاربة التسلط والاستبداد، وإعلاء قيمة الفرد؛ دون مساس بجوهر العقيدة الإسلامية، وبانتقائية تحاشت الجوانب المادية المتطرفة في حركة التنوير. وكان من اللافت للنظر، اعتماد رواد التنوير العرب على العملية التربوية كأنسب مجال لتحويل الأفكار النهضوية إلى مشروع وسلوك اجتماعي.

فكانت لهم آراء وأطروحات في التربية والشأن التعليمي، لم يكتفوا بالتنظير لها، ولكنهم مارسوها من خلال عملهم المهني وإسهاماتهم الميدانية في حقل التربية والتعليم. و طبيعي أن يساير العقل العربي في يقظته الحديثة (القرن التاسع عشر) روح العصر بما فيه من تنوير، ليعود إلى هذا العقل سابق مكانته عند أصحابه، بعد مرحلة من الجمود والتخلف عاش فيها أسير نكسة كاملة في كل شيء. لتظهر بوادر الرغبة في النهضة. ولن يكون ذلك إلا بالاعتداد بالعقل. وبالتالي تبدو ملامح التنوير ولو بصورة خام أو جنينية في جهود وأعمال عدد من العلماء والمفكرين والمصلحين. وفي مقدمتهم الشيخ حسن العطار، والطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ الإمام محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وغيرهم. لقد استُخدم تعبير التنوير، حسب مفهومه الغربي مع بعض الاختلافات الجوهرية، في وصف التجارب الإصلاحية في البلدان العربية، بعد نحو نصف قرن من حدوثه في أوروبا، ومن الأسماء البارزة في ذلك، رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين

الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي في منتصف القرن التاسع عشر. ومع اختلاف النظرة، بشكل جذري، إلى النواحي الغيبية بين مفهوم التنوير الأوروبي وبين الحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر في العالم العربي، إلا أن عددًا من الإصلاحيين العرب والمسلمين أطلقوا على دعواتهم الإصلاحية مفهوم التنوير. ربما لسفر بعضهم إلى أوروبا مبتعثين للدراسة كرفاعة الطهطاوي، أو لنقمتهم على الاستبداد كعبدالرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني، وربما لدعواتهم الإصلاحية التي تعتد بالإنسان وقيمته والعقل ومكانته كمحمد عبده. والتنوير في المشرق العربي ارتبط أكثر ما ارتبط في بداياته بأربعة من الفلاسفة والإصلاحيين المسلمين وهم:

1) جمال الدين الأفغاني (1838-1897م):

- فيلسوف مسلم، نشأ في كابل بأفغانستان.

- جال في الشرق العربي، واستقر بمصر، ودعا إلى الوحدة الإسلامية.

- له كتاب شهير بعنوان «إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم»، نقله محمد عبده من الفارسية إلى العربية.

2) عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م):

- صحفي وأديب سوري، ولد في حلب، وأنشأ جريدة «الشهباء» سنة 1877م.

- اشتهر بتحرره ودعوته إلى النهضة والإصلاح.

- اضطهده الأتراك فهاجر إلى مصر، وتوفي فيها.

- أشهر كتبه «أم القرى»، و«طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

3) محمد عبده (1854-1905م):

- سياسي مصري، ولكنه عرف أكثر كعالم مجدّد ومُصلح.

- من علماء المسلمين الداعين إلى التجديد والإصلاح.

- تلميذ جمال الدين الأفغاني، لكن الفرق بينه وبين أستاذه، أن محمد عبده يرى الإصلاح عن طريق التربية، بينما كان يرى الأفغاني الإصلاح عن طريق الأسلوب السياسي.

- ناوأ الإنجليز فنُفي إلى فرنسا.

- أصدر في باريس جريدة «العروة الوثقى»، مع جمال الدين الأفغاني، ثم عاد إلى بيروت واشتغل بالتدريس والتأليف.

- مفتي الديار المصرية 1899م.

- من مؤلفاته «رسالة التوحيد»، و«شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني»، و«شرح نهج البلاغة»، «تفسير القرآن»، ومجموعة مقالاته.

4) رفاعة الطهطاوي (1801-1873م):

- من أعلام النهضة في الشرق العربي الحديث.

- اشتغل بالتدريس في الأزهر.

- سافر في بعثة محمد علي إلى فرنسا، كإمام لهذه البعثة سنة 1826 لمدة خمس سنوات، فاشتغل بالترجمة من الفرنسية.

- نفي إلى الخرطوم سنة 1850م لمدة أربع سنوات بسبب كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»؛ إذ إن الأفكار في هذا الكتاب لم ترض الخديوي عباس.

- أنشأ «مدرسة الألسن» عام 1853م، وصار ناظرًا ومديرًا لها.

- أهم كتبه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» و«مناهج الألباب المصرية في الآداب العصرية» و«المرشد الأمين للبنات والبنين».

- ترأس تحرير مجلة «روضة المدارس المصرية»، أول مجلة عربية للناشئة، التي أسسها علي مبارك.

الموقف من التنوير في العالم العربي والإسلامي:

انقسم الباحثون والعلماء حول الأفكار التنويرية التي جاء بها رواد التنور العربي الأوائل (الأفغاني والطهطاوي وعبده والكواكبي) والمحاولات التنويرية اللاحقة لها حتى اليوم، بين الرفض التام والتقبّل التام، وحاول البعض الخروج بمفهوم وسط . و يظهر أن اتجاه الرفض التام للتنوير يقوم على مبدأ مناقضة حركة التنوير الأوروبية للمعتقد الإسلامي وكافة المعتقدات الدينية، فيما يتعلّق بنظرته إلى العالم الغيبي (الميتافيزيقا) وقطع العلاقة بالموروث جملة وتفصيلاً، بما فيه المعتقدات الدينية وعدم اعتبارها أساسًا لتفسير الأمور. بينما يرى اتجاه التقبل التام أن ما أحدث النهضة في أوروبا كفيل بأن يحدثها في العالمين العربي والإسلامي لظروف التشابه بين المرحلة الفكرية والاجتماعية الحاضرة في المشرق، وبين تلك الظروف قبيل النهوض في الغرب الأوروبي.

ومثال مبررات الرفض التام ما أورده محمد عمارة، في سبيل نبذ التنوير بصورته الأوروبية، وما يصفه بأنه «الوصايا العشر» للتنوير الغربي العلماني الوضعي، وهي الوصايا التالية:

1- «إن الإنسان حيوان طبيعي-اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما».

2- «تنحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة، والطبيعة المحسوسة، لا بالعالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة».

3- «الوقوف، في الدين، عند الدين الطبيعي، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، لا الدين السماوي المتجاوز للطبيعة، واعتبار الشعور الديني مزيجًا من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة».

4- «تحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده».

5- «إحلال العمل محل الميتافيزيقا، وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة النقلية والوجدانية».

6- «اعتبار الفكر وظيفة الدماغ. فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء. وليس هناك نفس في الإنسان».

7- «إثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق».

8- «استنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية. . وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية، وجعل الأولوية للإحساسات الفيزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا، وهي مستندة إلى الحالة الفيزيقية».

9- «إحلال الاجتماعية محل الدينية سبيلاً لتحقيق السعادة الدنيوية - بالعاطفة والشهوة-فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسؤول عن سعادته».

10- «رد القوانين إلى أصول فيزيقية وتاريخية، وتحرير التاريخ من السنن الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية». ومن جهة أخرى يرى اتجاه التقبل التام أن «الحقيقة التي تحرق كل شعار عروبي جاهلي أو إسلامي حالم، أن الحضارة الأعظم والأكثر جدوى والأعظم تأثيرًا على حياة الإنسان الحديث هي الحضارة الغربية المعاصرة. إنها الحضارة العظمى التي جعلت كل حضارة قبلها مجرد مسودة تاريخية لا قيمة لها إلا في سياقها التاريخي. أما خارج هذا السياق، فإنها تكاد تكون عبثًا غير بريء بالإنسان، أخذ منه أكثر مما أعطاه».

و إجمالاً نلاحظ أن الاتجاه المناوئ للتنوير بصورته الغربية الخالصة يقابله عادة بمصطلحات ومفاهيم معينة من قبيل التقيّد، التوجيه، التأصيل، التجريد، التجديد الإسلامي، النقد، الإحياء الإسلامي، الأسلمة؛ بينما يقرن الاتجاه الآخر التنوير بمصطلحات ومفاهيم مثل: التنمية، التثقيف، التطوير، التحديث، الرقي، الرفاه، العدل والمساواة، الحرية...

وعلى العموم فأفكار رواد التنوير العربي، بافتراض صحة الصفة، لا تلتقي أبدًا مع أفكار التنوير الغربي فيما يتعلّق بقطع الصلة بالموروث وإنكار الجانب الغيبي، ولكنها تلتقي معها في ضرورة الاعتداد بالعقل الإنساني وتقديره، والعدل والمساواة والحرية. فهؤلاء الرواد عرفوا بأنهم شيوخ وقضاة ومحدثون أكثر مما عرفوا كتنويريين؛ ومن اللافت للنظر أن الصفة الأخيرة لم تطلق عليهم في وقتهم وعصرهم، وإنما أسقطت عليهم فيما بعد!!.

و ضمن خصوصية مقاربة حركة التنويرين العرب الأوائل على المنطقة العربية تركيزها على ميدان هام في المجتمع ألا وهو التربية، فالتربية في أي مجتمع هي العملية التي يتم عن طريقها تنمية جوانب الشخصية الإنسانية في مستوياتها المختلفة (المعرفية والوجدانية والمهارية) أو إتاحة فرص النمو الطبيعية لهذه الجوانب. وللتربية علاقة وثيقة بالفلسفة التي يتبناها المجتمع، فالفلسفة تنظير والتربية أبرز ميدان لتطبيق الفلسفة تطبيقًا عمليًا، وعليه فلكل تربية فلسفة تنطلق منها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالفلسفة تمد التربية بأمور تحليلية (نظريات، قوانين، نماذج فكرية...).

وقد وجدت أفكار التنويريين العرب الأوائل (القرن التاسع عشر) قبولاً وتأييدًا في الأوساط العربية، أغض الطرف قليلاً عن استلهام هذه الأفكار من التنوير الغربي، لأن التربية والتعليم العربيين كانا يقومان في ذلك الحين على أساليب ثبت عقمها من الترهيب والحفظ والتلقين والتقليد. وكانت أهم أفكار التنويريين في الشرق العربي ذات العلاقة بالتربية، الأفكار التالية:

أهم أفكار «عبدالرحمن الكواكبي» التربوية

- التربية لا تؤتي ثمارها إلا في جو من الحرية والعدل، فالتربية والاستبداد ضدّان لا يجتمعان.

- التربية تتناول الجسم والنفس والعقل، غير أن الاستبداد يورث الجسم الأسقام، ويسطو على النفس، فيفسد الأخلاق، ويضغط على العقل فيمنع نماءه.

- التربية هي الأمانة التي حملها الإنسان.

- التربية عملية مستمرة؛ تربية للجسم (الأم)، فتربية للنفس (الوالدان)، فتربية للعقل (المدرسة)، فتربية بالقدوة (الأقربون والخلطاء) فتربية بالمقارنة إلى الموت أو الفراق(الزوجان).

- الجانب الديني أهم جوانب التربية.

- التربية هي التي تشكّل الإنسان، وتحدّد نشأته؛ يقول: «الإنسان كالغصن الرطيب وأهواء التربية، تميل به إلى الخير أو إلى الشر».

- التربية مسؤولية الحكومة المنتظمة، من ساعة التكوين حتى ساعة الممات.

- التربية هي طريق الأمم إلى الحرية والتخلص من الاستبداد وحكم الطغاة، ولا يأتي هذا إلا بالتعليم والتحميس.

- التربية القائمة على الإقناع خير من التي تقوم على الترغيب، فضلاً عن الترهيب.

- التربية هي ضالة الأمم، وفقدانها هي المصيبة العظمى التي حلت بالشرق.

أهم أفكار «محمد عبده» التربوية

- التربية الحقة هي التربية الإسلامية، التي تقوم

على الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والتعاليم.

- التربية أساس تقدّم الأمم وسعادة الشعوب.

- التربية هي التي تنهض بالأمم وليست القوانين الوضعية الزاجرة (الإصلاح عن طريق التربية وليس عن طريق السياسة).

- التربية أساس العلاقات الاجتماعية.

- تربية العقول من أهم أهداف التربية.

- التربية الرياضية من سمات النبوة.

- التربية وظيفة المعلم الأولى، والتعليم وظيفته الثانية (يفرّق بين معنى التربية ومعنى التعليم).

- المعلم هو عماد التربية، وأساسها هو التلميذ.

- يجب تعليم المرأة انطلاقًا من قوله تعالى ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾.

- يجب أن يهتم التعليم بتعويد التلاميذ على إعمال الفكر وتحكيم العقل.

- يجب أن تكون اللغة العربية الفصحى لغة التعليم.

- لابد من ربط المناهج الدراسية بمواقف الحياة، حتى يكون التعليم ذا وظيفة عملية في حياة الناشئين.

- لابد أن تتنوع طرق التدريس بين: الحوار والمناقشة (لاستخلاص العبر وليس التلقين)، وإثارة التفكير وإعمال العقل، وعدم الاعتماد كلية على الكتب (استخدم مجلة الأحكام العدلية)، والنقد وبيان دوره في التقدم العمراني والفكري.

ولمحمد عبده إصلاحات في مجال التعليم والثقافة بمصر وبيروت؛ منها:

- **إصلاحاته في الأزهر**: أدخل العلوم الحديثة في مناهجه؛ كالحساب والجبر والتاريخ الإسلامي ومبادئ الهندسة.

- **إصلاحاته في دار العلوم** (أول معهد لإعداد معلمي اللغة العربية في مصر): زيادة سنة على مدة الدراسة كتربية ميدانية.

- **إصلاحاته في بيروت** (المدرسة السلطانية): طوّر هذه المدرسة من شبه أولية إلى شبه عالية.

- **جهوده في إحياء التراث**: تأسيس جمعية إحياء الكتب العربية 1318هـ، حقّق «نهج البلاغة» و«مقامات بديع الزمان الهمذاني» ونشر «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني.

- **إصلاحاته في الثقافة**: شارك في تحرير «الأهرام» و«الوقائع المصرية» وأصدر مع الأفغاني «العروة الوثقى».

أهم أفكار «رفاعة الطهطاوي» التربوية:

- تعميم التربية واجب على الدولة للبنين والبنات.

- لابد من مراعاة ميول المتعلم، وذلك بعد الابتدائية والتجهيزية (الثانوية) لمختلف العلوم والصنايع.

- تقسيم العلوم إلى: أولي ابتدائي (لكل الناس غنيّهم وفقيرهم ذكورهم وإناثهم- إجباري)، وتجهيزي ثانوي (ينبغي للحكومة أن تشجّع عليه- اختياري)، وأخيرًا درجة العلوم العالية (اشتغال الإنسان بعلم مخصوص يتبحّر فيه - مقتصر على أصحاب الثروة ليتفرّغوا له).

- خير الناس هم المعلمون، ويأخذ المعلم أجرًا يكفيه المؤونة.

- صلة المعلم والمتعلّم هي الحب.

- المعلّم لا يضرب، والذي له الحق في ضرب الصبي هو والده فقط، وفي حدود ضيقة.

- اللعب مستحب للصبي المتعلّم.

- على الصبي احترام أستاذه وسماع أقواله.

- لا يتم الانتقال من علم إلى علم إلا بإتقان العلم السابق.

- تقسيم العلوم حتى يسهل استيعابها.

- المناظرة والمطارحة والحوار، أفضل من الحفظ والاستظهار.

- على الطالب أن يأخذ من الأستاذ (ويحذر الطهطاوي من الكتب إلا في الحديث).

- المرأة أجمل ما خلق الله سبحانه، والتربية أساس صلاح المرأة ومن صفات كمالها، والعلم يصون المرأة عما لا يليق ويزودها بالفضيلة (ويضرب مثلاً بمن كنّ يعرفن القراءة والكتابة من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم).

- يرجع التشدد في عدم تعليم المرأة إلى المبالغة في الغيرة عليها.

إذن حرص الفكر الليبرالي الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل، وفي الوقت نفسه جعل حاجة الواقع هو المحك في الاختيار من المصدرين، ما يلبي هذه الحاجة، يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز من التراث القديم، و«تخليص الإبريز» وترجماته من الوافد الجديد ثم «مناهج الألباب» في الدولة المصرية الوطنية الحديثة، كما بناها محمد علي وأسرته. وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديمقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط، وقد أدى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة في مصر وترسيخ النظام الديمقراطي الذي كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة في منتصف القرن الماضي.

ثم، الطبيعة والمجتمع أي العلم والمجتمع المدني بلغة العصر، فلن يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً، نكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، ونؤسس المجتمع المدني الحر عن طريق العقد الاجتماعي، الدين لله والوطن للجميع، وهو التيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل.

و لما كانت الطبيعة في ذلك الوقت هي الطبيعة الحيوية وعلوم الحياة التي سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعي الحيوي، بل الإنساني، أيضاً. كل شيء يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن والقانون، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع، والأخلاق، والتربية. وترجم كتاب «أصل الأنواع» لدارون حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء. كان المقصود إحداث «صدمة حضارية» بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفوتوغراف والعربة والقطار وقوة البخار والبرق التي تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك في فلسفة النشوء والارتقاء. ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تمت إعادة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم في أصوله الأولى في القرآن الكريم، فتذكر آيات خلق الجنين في رحم الأم، وآيات الحث على التأمل في مظاهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنبثق الحياة، ثم تطبيق نظرية التطور في موضوعات محلية في اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول، ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم. وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد في الثقافة العربية ومواجهة القديم بالحديث، والبداية بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح في مواجهة الكتاب القديم المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المُشاهَد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

ختاما، عند النظر في "حركة التنوير" الأوربية، الملاحظة الأولى، هي أن هذه الحركة كانت حركة فكرية "أوربية"، بمعنى أنها لم تنحصر في دولة أو دول محددة بل شارك فيها معظم الدول الأوربية، وساهم فيها كل منها بشكل أو بآخر.

و يرتبط بهذا أنه وبصرف النظر عن جنسية المفكر، الذي قد يكون هولندياً أو فرنسياً أو ألمانياً أو غير ذلك،

فإن أفكاره لن تلبث أن تنتشر على اتساع القارة الأوربية. فما أن يظهر كتاب جديد حتى يترجم وينتشر ويناقش في مختلف الدول الأخرى. فالحركة في جوهرها أوربية رغم انقسام أوربا حينذاك إلى ممالك وإمارات متناحرة في حروب مستمرة وتحالفات متغيرة. فرغم هذا الانقسام السياسي وأحياناً الديني - بين كاثوليك وبروتستانت وأحياناً أرذودوكس - فقد جاءت «حركة التنوير» حركة شاملة لمعظم القارة الأوربية. ولعل هذا التراث الفكري المشترك هو الذي يبرر ما نراه اليوم من تقارب وتوحد في أوربا وبعد أكثر من ثلاثة قرون من الصراع والحروب. هناك أرضية ثقافية مشتركة.

أما الملاحظة الثانية فهي أن حركة التنوير الأوربية كانت موجهة بالدرجة الأولى ضد الكنيسة. فالكنيسة - وكذا الملكية المطلقة - كانت متسلطة على الأفكار والقيم وقواعد السلوك، وكانت سيطرتها على العقول شبه كاملة. فالكتاب المقدس لم يكن متاحاً إلا باليونانية أو اللاتينية، ولم توجد ترجمات باللغات المحلية إلا في أوقات متأخرة، بحيث كان الفرد يتقيد بتعاليم دينية تفرضها الكنيسة وبلغة لا يستطيع أن يفهمها. ولم يكن غريباً والحال كذلك أن تأتي حركة التنوير مناهضة في بعض توجهاتها ليس للكنيسة فقط بل وأحياناً للأديان أيضاً.

و في ضوء هاتين الملاحظتين يتضح لنا أن الوضع العربي الحالي يتفق في جانب مع هذا التاريخ الأوربي ويختلف في جانب آخر.

فإذا نظرنا إلى المجتمع العربي المعاصر نجد أنه مشتت بين عدد من الدول المتناحرة والمتنازعة أحياناً على المستوى السياسي، ولكن هناك بالمقابل، وحدة ثقافية إلى حد بعيد، تتجاوز الحدود السياسية. فشوقي وطه حسين ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وخليل جبران ونقولا زيادة وجورج زيدان ونجيب محفوظ ونزار قباني والجواهري ومالك بن نبي وساطع الحصري وقاسم أمين وغيرهم هم رواد الفكر العربي المعاصر، كما أن أم كلثوم وسيد درويش وعبد الوهاب وفريد الأطرش وفيروز وأسمهان والريحاني وجورج أبيض هم رواد الغناء والمسرح، والقائمة طويلة. وقد جاءت السينما والراديو وأخيراً التلفزيون لتوثيق هذه الروابط الثقافية بشكل أكبر. ولعل الميزة الكبرى للثقافة العربية هي أنها تستند إلى لغة عربية واحدة. ومن هذه الناحية يمكن القول إن المجتمع العربي المعاصر لا يختلف كثيراً عن المجتمع الأوربي إبان حركة التنوير. حقاً، هناك انقسام وتشتت سياسي، ولكن هناك وحدة ثقافية إلى حد بعيد، تدعمها وحدة اللغة العربية.

وأما الملاحظة الأخرى فهي أنه نظراً لأن الدين الإسلامي لا يعرف كنسية ولا كهانة تتدخل في الحياة اليومية للبشر، لذلك لم يأخذ الفكر العربي التنويري باتجاهات معادية للإسلام كما كان الحال مع حركة التنوير الأوربية، بل إنّ عدداً من رواد التنوير العربي كانوا من رجال الدين. ومع ذلك ورغم عدم وجود كنيسة في الإسلام فإن ذلك لم يمنع من ظهور اتجاهات فكرية سلفية تعارض الجديد باسم الدين والتقاليد.

وقد بدأت حركة التنوير العربية على استحياء منذ منتصف القرن التاسع عشر وتعمقت في النصف الأول من القرن العشرين، لتتراجع في النصف الثاني من ذلك القرن نتيجة لغلبة النظم السياسية القمعية مما ساعد أيضاً على غلبة العقلية الشمولية وبالتالي بروز التيارات المناوئة للحرية.

دون حركة تنوير حقيقية توفر حرية الرأي والاعتقاد وترسِّخ النظرة العلمية وتقوم على التسامح واحترام حقوق الآخر، فإنه يصعب تحقيق أية نهضة حقيقية، ويظل الحديث عن "ثورة صناعية" عربية مجرد أمر مؤجل إلى حين.

في مفهوم المساواة

منية العلمي/ باحثة، تونس

تعتبر قيمة المساواة في الفكر العربي المشتغل بالمجال الإنساني الحقوقي، إحدى أهّم مرتكزاته الايديولوجية وإحدى أبرز أهداف مشروعه الإصلاحي، بل ليس من الإجحاف القول بأنها مشروعه المجتمعي الذي يرنو نحو تحققه في دوائر متنوعة تستشرف العالمية.

وفي هذا الصدد عمل هذا الفكر ولازال على إعادة الاعتبار لمفهوم المساواة كقيمة كونية ثابتة لا تقبل المزايدة من خلال تصديه بالخصوص لمعالجة دواعي نسبيتها في المدّونة التفسيّرية والأدبيّات الإسلاميّة على خلفية القداسة التي أضفيت عليهما في المخيال الجمعيّ، وذلك في غياب الاحتكام المباشر للنّص المقدّس نفسه بفعل المغالطات التاريخية التي أوقعت ذلك المخيال في قبضة المواضعات المتنوعة لفكر القائمين على شؤونه.

فعلى مستوى المدونة التفسيرية الحديثة والمعاصرة، حظيت المساواة كقيمة بعناية فائقة لتكرر حضورها في عديد التوجيهات القرآنية تصريحا وتلميحا وبصفة أدّق في الآيات المخاطبة للمرأة في خصوصيات جنسها أو علاقتها بالرجل، فلقد قارب المفسرة تلك المسألة بما ينّظر لمفهوم المقصديّة والجوهريّة هذا على وجه العموم، أما من جانب آخر فقد اكتسبت قراءتهم لتلك المسألة طابع النسبيّة في معالجة جلّ القضايا النسويّة بالاستناد لاعتبارات متعددة.

فابن عاشور مثلا يعتبرها أصلا عظيما من أصول نظام الاجتماع الإسلامي، وهي من أجل ذلك ذات طرفين: طرف تظهر فيه بمظهر أدب إسلامي تابع للعقيدة الإسلامية يجب تخّلق المسلمين به، وطرف تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي يجري على المسلمين لزوم المصير إليه وإلى فروعه في أنواع المعاملات، وهي بهذا الاعتبار أصل من أصول التشريع، راعته الشريعة ويراعيه ولاة الأمور، ويحمل الناس عليه (1).

فيما ذهب غيره إلى القول بأنها إلى جانب العدل الأصل الأول للإسلام بل هما فرعان لتوحيد الله، فهو وحده الأكبر والناس تحت لوائه نظراء (2).

وعلى هذا الأساس اعتبر الفكر الإسلامي المعاصر المساواة محورا مركزيّا في معالجته لكل المسائل الحقوقية وخصوصا تلك التي تعلقت منها بحقوق النساء، فلقد قرئ في مرجع المساواة أصلا ومقصدا وقيمة إنسانية كبرى من قيم الإسلام، و إن كان الإسلام قد أخرج المرأة من حالة أشبه بالرّق في المرحلة الجاهليّة ومكنها من حقوق اجتماعية ومدنية لم تكن لتنالها لولا رؤيته الإنسانية الشاملة، فإن قراءة المدونة التفسيرية لقضاياها ومسائلها لم تتبع النهج الذي ارتسمه الإسلام لها ولم تنفذ إلى أبعاد ما تشوف إليه بشأنها، رغم إقرارها بالمساواة أصلا هاما من أصول التشريع

وغاية إسلامية كبرى جاءت الشريعة لأجل إثباتها وحمايتها، فما هو وجه المعضلة إذا؟ ولماذا اختلفت القراءتان رغم اعتبارهما المتميز لنفس هذه القيمة التي بلغت درجة الأصل والمقصد في آن؟

تردّد إشكالية المساواة في منظور المدونة التفسيرية وفي منظور الكتابات الحديثة والمعاصرة إلى اختلاف كليهما حول الأبعاد المفهومية التوظيفية لها وهو اختلاف يشي باختلاف في رؤية كلا القراءتين للمرأة كفرد داخل المجموعة وكانسان.

فالمدونة التفسيرية لا تختلف من حيث المبدأ بإقرار المساواة بين الجنسين كما أقرّها القرآن :

في القيمة الإنسانية :

قال تعالى : «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**» (سورة الحجرات 49/ 13).

و قال كذلك في محكم تنزيله : «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء**» (سورة النساء4/ 1).

فاصل البشرية جميعها ينحدر من نفس واحدة وهذه النفس تم تكوينها من طينة هذه الأرض فالناس جميعهم لآدم وادم من تراب.

ويتبع هذا الإقرار من القرآن الكريم بالمساواة الكاملة في الإنسانية بين الرجال والنساء، أنه رفع عنهن لعنة الخطيئة الأولى التي تلبست بهن في الحضارات السابقة كما في الجاهلية وفي الرواية التوراتية، فكل من الزوجين وسوس لهما الشيطان واستحق التوبة والغفران والندم، قال الله تعالى : «**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**» (سورة البقرة2/ 36) «**قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**»(سورة الأعراف7/ 23).

المساواة في التكاليف والواجبات الدينية :

و من يتتبع الآيات القرآنية في توجيهها الأحكام التكليفية، دينية كانت أم دنيوية، أخلاقية أو تعبدية، يجدها موجهة لعموم الناس، وإن ورد الخطاب في كثير منها بلفظ المذكر . ومن أجل هذه المعلومات قرر الأئمة المجتهدون أن صيغ العموم التي في القرآن تشمل النساء مثل «من» الشرطية و«كل» وغيرهما، وأن جموع المذكر وإن كانت في أصل الوضع غير شاملة للنساء لكنها في الشرع شاملة لهن للأدلة الدالة على عموم الشريعة كما تقرر في أصول الفقه (. . .) ولأن عادة العرب إذا خاطبوا جمعا فيه ذكور ونساء أن يجروا الخطاب بالتذكير على طريقة التغليب، ومقام التشريع يشبه مقام الخطاب، لأن الأمة كلها مقصودة بتوجه الخطاب التشريعي» (3).

وكان أمر الله تعالى شاملا لآدم وحواء إذ خاطبهما معا بقوله : «**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ**» (البقرة2/ 35).

والمرأة من أول من آمن برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، (السيدة خديجة رضي الله عنها)، وأول من استشهد في سبيل الدعوة (سمية أم عمار بن ياسر)، وكانت النساء أول من بايعه صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة عند أول تعاهد على الإسلام، وقد بايعنه منفردات عن الرجال، وأخذ صلى الله عليه وسلم العهد عليهن بالالتزام بأحكام الإسلام، قال سبحانه تعالى : «**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**» (سورة الممتحنة60/ 12).

فلقد هدفت الشريعة الإسلامية إلى دعوة الذكر والأنثى حتى تتجمع القوى، ويشتد صرح الأمة الإسلامية، إذ كلهم يؤمنون بالله ورسوله، يأتمرون بأوامر الدين وينتهون بنواهيه في حربهم وسلمهم، في أمنهم وفزعهم،

في قوتهم وضعفهم، قال تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (سورة التوبة9/ 71)(4).

في الجزاء على الأعمال سلبا وإيجابا:

إن مجالات التكليف مرتبطة وثيق الارتباط بمجالات الجزاء، فلا يجازي غير مكلف، قال تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً». (سورة النحل16/ 97)، فالشريعة قد هدفت من خلال منهجها في إقرار التسوية بين الجنسين، إلى جعل الإنسان يتحمل المسؤولية عمله، قال تعالى: «كُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ» (سورة الاسراء17/ 13)، وقال أيضا «وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (سورة فاطر35/ 18). فالعمل الصالح والإيمان والنفاق والكفر يحاسب عليه كل من الذكر والأنثى، قال تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم» (سورة النحل16/ 97)، وقال أيضا: «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلا يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (سورة غافر40/ 40)، وجاء في محكم تنزيله: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (سورة الأحزاب 33/ 35).

وهكذا يتمظهر لنا الموقف القرآني من مسالة المساواة بين جنسي الإنسان الذّكر والأنثى سواء في تقويم النظرة الجاهلية بإقرار الإنسانيّة الكاملة للمرأة، وبتوجيه الخطاب لها بالتكاليف الدينية والدنيوية، واعدا إيّاها كما الرّجل: «أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى» (سورة ال عمران3/ 95).

ولقد أشادت المدونة التفسيرية جميعها بهذه الآيات من حيث كونها تقدم الدليل على تكريم الإسلام للمرأة وعلى إعادة الاعتبار إليها كانسان، بعدما كانت في الجاهلية لا تعد شيئا (5)، غير أنها لم تتعامل مع المساواة باعتبارها قيمة ومقصدا ثابتا في الإسلام إذ قلّصت من معانيها وسيجتها وضيقت أبعادها ومداها، نتيجة رزوح المفسرة القدامى واستمرار رزوح المعاصرين منهم تحت وطأة المسلمات التقليدية، فإذا بهم في معرض إقرارهم بما أحرزته المرأة من وضع إنساني جديد بفضل الإسلام يحرصون على التضييق والتقييد، عوض المضي مع المد الانفتاحي للنص الذي بشرت به وأقرته وأكدته تلك الآيات، فالمساواة بين الرجال والنساء في القراءة التفسيرية هي مساواة نسبية لأنها وإن حاوطتها الآيات المذكورة بكل ثقل دلالاتها ومعانيها، فإن المدونة التفسيرية تواصل -بطريقة أو أخرى- في شرعنة الرواسب الجاهلية المقرة لدونية المرأة بتبريرات من داخل النص نفسه، كقوله تعالى: «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ». (سورة البقرة2/ 228).

فمع اعتراف ابن عاشور مثلا بأن قوله تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (سورة البقرة 2/ 228). هو أول إعلان عن العدل بين الزوجين في الحقوق والواجبات(6) ومع اعترافه بأن هذه الآية قد أعلنت حقوق المرأة في الإسلام(7)، إلا أنه يعلّق عليها قائلا: «وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأنواع والحقوق أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا لان مقتضى الخلقة ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ومقتضى الشريعة التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والمعاشرة، فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة في كل الأحوال وتعين صرفها إلى معنى المماثلة في أنواع الحقوق على إجمال» (8).

فهذا التعليق لابن عاشور يكشف بوضوح عن نسبية مفهوم المساواة بين المرأة والرجل في فكر المدونة التفسيرية إذ نقرأ التقييد والتضييق في معناها انطلاقا من مقتضى -الخلقة- على حد تعبير ابن عاشور ومقتضى -الشريعة- ومقتضى -المقصد- من كليهما، وقد حدد ابن عاشور هذه الفوارق وهو لم يتطرق بعد إلى جملة و«للرّجال عليهنّ

درجة»، مما يدل على أن القراءة محكومة بجهاز مفهوماتي ثابت في ذهن المفسر سوف يتبلور أكثر عند تفسيره لمعنى «الدرجة»، حيث يقول: «وللرّجال عليهنّ درجة» إثبات لتفضيل الأزواج في حقوق كثيرة على نسائهم، لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله: «و لهن مثل الذي عليهن بالمعروف» مطردة(...) وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل،(...) وقوله وللرجال «خبر عن درجة، قدم للاهتمام بما تفيده اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض» وفي هذا الاهتمام مقصدان أحدهما :دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق توهما من قوله آنفا: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»، وثانيهما : تحديد إيثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص»(9).

ويشرح ابن عاشور مقتضيات هذه الدرجة، زيادة في الإقناع باستحقاق الرجال لها، إذ يقول: «وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية»(10) ولتدعيم رأيه يحتج بان الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى وأقوى جسما وعزما (11).

و يمضي بعد ذلك ليبين لنا الصور العملية الشرعية لتلك الدرجة حيث يقول: «و هذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم من الإذن بتعدد الزوجات للرجل دون أن يؤذن بمثل ذلك للنساء وذلك ما اقتضاه التزايد في القوة الجسمية ووفرة عدد الإناث من مواليد البشر ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة والمراجعة في العدة كذلك، وذلك اقتضاه التزايد في القوة العقلية وصدق التأمل»(12) كما جعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأي الزوج في شؤون المنزل(...) ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ولأنه مظنة الصواب غالبا (13).

و بناء على تفسير ابن عاشور للمراد بالدرجة، يتبين أنه يرفض المساواة الكاملة بين الجنسين في كل الحقوق وهو بذلك يذهب مذهب القدامى الذين غلبوا العقلية الذكورية في قراءتهم على روح النص.

هذه العقلية التي ليست في الواقع سوى جملة الرواسب التقليدية التي أبت إلا ان تصور المرأة باستمرار على أنها دون الرجل عقلا وخلقا وإنسانية، فهي في الغالب مخلوق ضعيف محدود الإدراك يحتاج من يعوله ويؤدبه، فالفرق بيّن بين نصوص القران الكريم الآنفة الذكر والتي أقرت للمرأة بالمساواة الكاملة مع نظيرها في الإنسانية: الرجل، وبين المدونة التفسيرية الحديثة والمعاصرة * المغرقة في التقليد لبيئة فكرية واجتماعية واقتصادية غير التي أنتجت فيها.

فلو تعاملت تلك التفاسير مع قيمة المساواة كمقصد من مقاصد الدين الجوهرية، لكان تفسيرها للدرجة التي للرجال على النساء تفسيرا انفتاحيا يرعى ذلك المقصد ولا يوجه القراءة نحو إثبات أفضلية الرجل المطلقة على المرأة بما يستحيل معه تحقق مفهوم المساواة التي يقوم عليها الدين باعتبارها أصلا من أصوله.

و ذلك في اعتقادي ما يرتد إليه اختلاف المواقف من قضايا ومسائل المرأة بين التفاسير والفكر الحديث والمعاصر، فهذا الأخير قد وظف المساواة توظيفا مقاصديا غائيا كاملا، ذلك أن حقوق الإنسان في الإسلام يتم البحث عنها عنده، في الكليات والمبادئ العامة، أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوما للاجتهاد لأنها تطبيقات والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر (14).

ونتيجة لهذه القناعات، انخرط الكتاب المعاصرون في فكر غير فكر المفسرة في نظرته للمرأة، فهم ينظرون إليها كفرد كامل مسؤول في مجتمعه تماما مثل الرجل وينظرون إلى المجتمع لا بمفهوم الأسلمة بل بمفهوم الحداثة والتمدن، ومن هنا اكتست المساواة عندهم قيمة مركزية فهي مفهوم كامل غير مجزأ لا يقبل النسبية باعتبارها ركيزة أساسية من ركائز الديمقراطية، «فمن أهم مبادئ حقوق الإنسان مبدأ المساواة بين البشر فلا فرق بينهم بسبب

الدين أو الجنس أو اللغة أو العقيدة ويعتبر مبدأ المساواة بصفة عامة هو حجر الأساس لكل مجتمع ديمقراطي يتوق إلى العدل الاجتماعي وإلى حماية حقوق الإنسان ويعد هذا المبدأ من الديمقراطية بمثابة الروح من الجسد وبدونه ينتفي معنى الديمقراطية وينهار كل مدلول للحرية» (15).

فالإنسان ذكرا كان أو أنثى هو غاية كل النظم الدولية، وما وجدت هذه النظم إلا من أجله ومن ثم فقد أصبح اهتمام القانون الدولي بالفرد وحقوقه وحرياته أمرا طبيعيا، وبات الفرد موضوعا أساسيا من موضوعات حقوق الإنسان (16).

و يعتبر وضع المرأة في أي مجتمع انعكاسا واضحا لمستوى العدالة الاجتماعية فيه، وينطوي على مجموعة معقدة من العوامل المترابطة ويوصف وضع المرأة عادة في أي مجتمع من حيث مستوى دخلها وعمالتها وتعليمها وصحتها والدور الذي تقوم به في الأسرة والجماعة والمجتمع (17).

ويشكل مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة أهم ركائز منظومة حقوق الإنسان التي مثلت واحدة من قضايا الخلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمجتمع الإسلامي، و الخلاف في حقيقته لا يتعلق بمبدأ المساواة الذي هو محل اتفاق من الجميع، وإنما هو اختلاف بين مفهوم المجتمع الغربي ومفهوم المجتمع الإسلامي للمساواة (18).

فالفكر العربي المعاصر قد أخذ بالمفهوم الأول للمساواة أي المفهوم الغربي، إذ تحولت المساواة عنده إلى إيديولوجيا اجتماعية تقنن لمكانة الفرد في المجتمع ودوره فيه سواء كان ذكرا أو أنثى، ووفقا لهذه الايدولوجيا عالج تلك القضايا والمسائل، واعتبرت مواقفه حولها ذات المواقف التي تشوف الإسلام لتحقيقها في شأن المرأة بناء على مفهوم للمساواة وبناء سياسته التشريعية المتدرجة، وبعيدا عما اجتثه المفسرة من كمال دلالاتها، وفي هذا الصدد يقول بلعيد: «والحقيقة أن الاتجاه التقدمي والانفتاحي هو طريق النجاة من المصاعب التي يتخبط فيها المجتمع الإسلامي المعاصرو على خلاف ادعاءات الفقهاء القدامى، فإن هذا التمشي الجديد زيادة على أن المعطيات الاجتماعية تفرضه بصفة حتمية، لا يتعارض البتة مع الاتجاه الإصلاحي للقران الكريم الذي وضع مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة من البداية، لهذا فإنه يتعين علينا مواصلة هذا العمل الإصلاحي مهما كانت معارضة الأطراف الرجعية في المجتمع الإسلامي المعاصر والتي تستغل هذا النظام الاجتماعي الظالم. ولكن واضح من كلامنا هذا،أن محل الانتقاد هنا ليس الإسلام وإنما وبالذات أولئك الذين يستغلون الإسلام ويقولونه عكس ما يقول قصد الانتفاع من مشروعية الاحتفاظ بمكاسبهم وامتيازاتهم اللّامشروعة (19).

فبلعيد يؤكد أن القراءة التقدمية والانفتاحية للنص هي من صميم الإسلام ومن روح أحكامه، فالإسلام هو الذي أقر منذ البداية مبدأ المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وبالتالي نخلص من كلام بلعيد إلى نتيجتين هامتين:

الأولى: أن اعتبار المساواة في نظر الفقهاء القدامى هو اعتبار ذاتي وغير موضوعي لأنهم طوعوها كمفهوم لصالح الإبقاء على الامتيازات الذكورية التي ترسخت منذ الجاهلية.

الثانية: أن المساواة النسبية ليست من الإسلام في شيء، وبالتالي فإن اعتبارها لدى الفكر العربي المعاصر كمقصد كلي وكقيمة خالدة مبثوثة بين ثنايا النص، ليس سليل رؤية غربية مستوردة إنما هو ترجمة إسلامية صرفة لما تشوف إليه الدين في شأن المرأة.

إن اعتبار المساواة مقصدا جوهريا من مقاصد الدين التي تعبر عن روح أحكامه، هو بلا شك منهج متميز في القراءة انتهجه الفكر العربي المعاصر، وهو بذلك قد سار على نهج القرآن نفسه في اعتبار لهذه القيمة أصلا من أصوله التي لا يتعداها، وقد أفصح عن ذلك في آيات كثيرة منه، فهذا الفكر لم يصنع الحدث بتوخيه منهج القراءة المقاصدية القائمة على اعتبار مبدأ المساواة، في فهم العديد من أحكام الدين عموما، و أحكام المرأة بصفة خاصة.

ذلك أن هذا المبدأ مبثوث بين جميع ثنايا النص

فهو فلسفته التي انتظمت عليها أحكامه وتوجيهاته، فإن كانت قراءة «علماء الدين» ومعالجاتهم لهذا المبدأ تنطق بالنسبية، فإن إعجاز القرآن في إحدى مفاصل قراءاته التعددية يتشوف نحو تحقيق المساواة الكاملة بين جميع البشر انطلاقا من التوحيد كمضمون جوهري في رسالته، إذ لا معنى للتوحيد في غياب التعددية.

وعليه فإنه من أوكد مقتضيات الدولة الديمقراطية الحديثة المستندة في قوانينها إلى نصوص الشريعة هي أخذها بالاعتبار انفتاح النص في أحكامه، لأن الأحكام جزئية، مرحلية، متغيرة وذلك هو التشريع، بخلاف روحه فهي منسابة، خلاقة، ثابتة، وتلك هي الشريعة وذلك وجه استمراره وسر ختمه وبقائه.

الهوامش والإحالات

1) ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للنشر -الدار العربية للكتاب، تونس، 1979 م، ص: 144.
2) الجندي، عبد الحليم: القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف، القاهرة 1404هـ/ 1984 م، ص: 306
3) ابن عاشور أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، م، س، ص: 99
4) كركر، عصمت الدين: المرأة من خلال الآيات القرآنية، الشركة التونسية للتوزيع، 1979 م، ص: 172
5) كما جاء على لسان عمر بن الخطاب في قوله: «كنا لا نعد النساء شيئا» الذي اخرجه البخاري في صحيحه، مكتبة الثقافة الدينية، ط2004، 1م، كتاب اللباس، حديث رقم: 5843، ص: 696.
6) ابن عاشور: التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج: 2، ص398
7) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، م س، ص: 98
8) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م س، ج: 2، ص: 398.
9) ابن عاشور: ن م، ص: 401
10) ن م، ن ص.
11) ن م، ن ص
12) ن م، ن ص
13) ن م، ن ص
ـ وأخص بالذكر تفسير الزحيلي الذي بقي في شأن المرأة غير معتبر للتغيرات السريعة في أوضاعها، والتي كان من المفروض وهو الفقيه المعاصر، أن يعتبرها في معالجاته لمسائل المرأة، انظر قراءته خصوصا لتعدد الزوجات والقوامة.
14) غليون، برهان(و آخرون): «حقوق الإنسان العربي» (17)، مركز دراسات الوحدة العربية، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص: 113
15) شحاته، أبو زيد شحاته: مبدأ المساواة في الدساتير العربية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2001، ص: 29. ورد عند: فهمي، خالد مصطفى: حقوق المراة بين الاتفاقيات الدولية والشريعة الاسلامية والقانون الوضعي، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، 2007، ص: 1
16) الفار، عبد الواحد محمد: قانون حقوق الانسان في الفكر الوضعي والشريعة الاسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991، ص: 53.
17) محمد عبد الجواد محمد: حماية الأمومة والطفولة في المواثيق الدولية والشريعة الاسلامية، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1991، ص: 91
18) غليون، برهان (و اخرون): «حقوق الانسان العربي»، م. س، ص: 112
19) بلعيد، الصادق: القرآن والتشريع، مركز النشر الجامعي، ط 200، 2م، ص 119م

التزاماتُ الهويّةِ والخصوصيّاتِ القُطْريّة في الفكر الإصلاحي التّحديثي التونسي إلى منتصف القرن العشرين

فتحي بوعجيلة/ باحث، تونس

ينظر الفلاسفة إلى الهوية بكونها الاسم الجامع لمعنى الوجود في وحدته، ولعينية الشيء، وتشخّصه، وخصوصيّته، ووجوده المنفرد له (1)، وفي هذا السياق اشتهر التعبير «الهوية العربية الإسلامية» وهو ما يعني انصهار عناصر الدين والتاريخ واللغة والعادات لتؤلف ثقافة العرب المسلمين من المحيط إلى الخليج. ولا يخفى أن هذه الثقافة تشكلت عبر التاريخ، وأغناها أهل المشرق وأهل المغرب باختلاف عقائدهم الإسلامية، ومذاهبهم الفقهية، ومقارباتهم النظريّة للقضايا الفكرية والنوازل المصيرية، وكذلك بمميزاتهم في طبيعة الحياة، ومشهديّة الظروف الاجتماعية والسياسية، ونوعية التقاليد، ومقدار «المحافظة» ونصيب «التفتّح» في التفكير والسلوك، وهو ما عنيناه بـ«الخصوصيات القطرية» التي تقوّي نسق التحرك داخل المنظومة الثقافية بثوابتها وروافدها أو تضعّفه، وتمنح المنتسبين إلى هذه التركيبة الحضارية حيوية خلاقة أو تطبق عليهم جلمود الموات والانغلاق.

وفي هذا السياق نود أن نلقي إطلالتين على مؤلّفين إصلاحيّيْن تنويريّيْن، الأول: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدين التونسي، والثاني: «روح التحرّر في القرآن» لعبد العزيز الثعالبي، لنرصد بعض ملامح التلازم المتّسق بين رابطة المرجعية الدينية وبين لازمة البيئة الثقافية المحلية في أبعادها المتعدّدة، ولنتبيّن معنى الالتزام الحيّ، الذكيّ، الذي يصون عن الانفصام والنمطيّة، ويحمي من الذوبان والانجراف.

1- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: الاستراتيجية الحضارية في التنظيمات الإدارية والسياسية

لقد اشتهرت في «مقدّمة» «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدّين التونسي(ت1889) دعوتُه الملحّة إلى ضرورة «الاقتباس عن الغرْب» كما سمّاها بعضُهم (2).

ويسند خير الدّين هذه الفكرة إلى أنّ التفتّح على الآخر غير المـسلم لإصلاح الأوضاع والأخذ بناصية التقدّم لا يعارض الشريعة الإسلاميّة بل هو يُعتبر من أنجع الوسائل لحماية الأمّة من دواعي الوَهَن والتقهقر.

فهو يذكر في مقدّمته أنّ البعثات التي أذن بها المشير الثالث محمّد الصّادق باي (ت 1882) إلى بعض البلدان الأوروبيّة، والتي كان خير الدين من بيْن أعضائها، واطّلع خلالها على مظاهر المدنيّة والرقيّ في الغرْب، تُعدّ من أصدق الجهود في «حماية بيضة الإسلام»(3) باعتبارها عاملا مساعدًا على تدارك الضعف وتقوية «قابليّة» تقدّم العالم العربي الإسلامي ويرى خير الدّين أنّ الصّوابَ الموافق للأدلّة النصيّة في دين الإسلام لا يجوزُ أن يُنكر وأن يُهمَل بل الواجب الحرْصُ على استرجاعه واستعماله(4)، والاختلاف في الدّين لا يمنع المسلمَ من الاقتداء بمن يُخالفهُ فيما يُسْتَحسَنُ في نفسه من أعماله المتعلّقة بالمصالح الدنيويّة، وإذا كان الآخر يقتدي بغيْره في كلّ ما يراه حسَنًا من أعماله حتّى حقّق ما حقّقَ من الرقيّ والازدهار فإنّ المسلمين أوْلَى بذلك منه(م.ن.)، ويعتمد صاحب «أقوم المسالك» في هذا المذهب جُملة من الحُجج النّقليّة والتاريخيّة والواقعيّة، فيورد، من أجل الإقناع بأنّ الأخذ عن الغَرْب بما لا يتعارض مع جوهر الدّين واجب فضلا عن كوْنه مباحًا أو جائزا، الحديثَ النبويّ المرويّ بصيغ متعدّدة : «الحكمة ضالّة المؤمن يأخذها حيث وَجَدها» والقولة المأثورة : «ليس بالرجال يُعرف الحقّ بل بالحقّ تُعرف الرّجال»، وقولة علي بن أبي طالب : «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال»، وحادثة حفْر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب المعروفة بغزوة الخندق وهي فكرة أبي سلمان الفارسي (ت 36هـ/ 656م) أشار بها على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهي مأخوذة عن الفرس الذين اعتادوا على تطويق مدنهم بخنادق حين يحاصرهم العدوّ صدًّا لهجومه عليهم، وهو يستدلّ كذلك بأنّ السّلَف الصّالح أخذوا «علم المنطق» من غير أهل ملّتهم وترجموا عن اليونان، ويذكر قولا للشيخ الموّاق المالكي الغرناطي (ت 897هـ/ 1492م) : «إنّ ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا أمّا ما فعلوه على وفق النّدب أو الإعجاب أو الإباحة فإنّا لا نتركه لأجل تعاطيهم إيّاه لأنّ الشّرع لم يَنْهَ عن التشبّه بمن يفعل ما أذن الله فيه»، وقولا للشيخ ابن عابدين الحنفي الدمشقي (ت 1252هـ / 1836) : «إنّ صورة المشابهة فيما يتعلّق به صلاح العباد لا يضرّ»(5).

إنّ التفتّح على الغرْب، عند خير الدّين التونسي، لا يعني التّقليدَ الأعمى ولا الانبتاتَ والتفسّخَ والانسلاخَ، كما أنّ الانكفاءَ على الذّات والانغلاقَ وغضّ الطرْف عن مكاسب الحضارة الغربيّة لا يمتّ في نظره إلى صميم الإسلام الحنيف بصلة، وأقوم المسالك عنده هو الإيمان بأنّ الحضارة الإنسانيّة انبنت على التّفاعل والتّثاقف والتّقارب الإيجابيّ الذي ينأى عن التعصّب المقيت والمُهلك ويحمى الأمم من أن تكون «إمّعَة»، إنّه التّعارف الذي يصلح «في دفع المكائد وجلب الفوائد»(6)، والعار كلّ العار في أن نُقلّد الآخر فيما يضرّ ولا ينفع، والشّيْن في «الاحتياج للغيْر في غالب الضروريات الدّال على تأخّر الأمّة في المعارف»(7).

لقد أوْجب خير الدّين التونسي «مجاراة الجار في كلّ ما هو مظنّة لتقدّمه»، مُتسائلا ومغريا بالاقتداء بالغرب :

«كيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه ممّا هو مُستحسن في ذاته ويستسهل الامتناع عمّا به قوام نفعه بمجرّد أوهام خياليّة واحتياط في غير محلّه ؟»، «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد بدون إجراء تنظيمات

سياسيّة تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التّأسيس على دعامتيْ العدل والحريّة اللذين هُما أصلان في شريعتنا ولا يخفى أنّهما ملاك القوّة والاستقامة في جميع الممالك؟(8).

إنّ اقتباس العلوم والمعارف والفنون والصنائع، عن الأوروبيين، ضرورة ملحّة، في نظر خير الدّين، باعتبار أوضاع المملكة التونسيّة، حينذاك، فـ«صنّاع البلاد» يُنتجون ولكن لا يستفيدون من ذلك شيئا وهم مُستَغَلُّون من قِبَل «غيْرهم» شرّ استغلال فـهو يقول«صاحب الغنم مِنَّا (يعني من التونسيين) ومستوْلد الحرير وزارع القطن مثلا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للإفرنجيّ بثمن يسير ثمّ يشتريه منه بعد اصطناعه في مدّة يسيرة بأضعاف ما باعه به وبالجملة فليس لنا الآن من نتائج أرضنا إلاّ قيمه موادّها المجرّدة دون التّطويرات العمليّة التي هي منشأ توفّر الرغبات منّا ومن غيْرنا»، وهو يشير إلى التبعيّة الخطرة للغرب فيقول «ثمّ إذا نظرنا إلى مجموع ما يخرج من المملكة (التونسية) وقايسْناه بما يدخلها فإن وجدناهما متقاربين خفّ الضّرر وأمّا إذا زادت قيمة الدّاخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقّع الخراب لا محالة»(م.ن.) وهو إيماء إلى خلل الميزانية بارتفاع الواردات وتراجع الصّادرات، وينبّه إلى «أنّ احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهّن لقوّتها»(9).

لقد نادى خير الدّين بجملة من «التنظيمات» وهي المؤسّسات العصريّة الأوروبية، التي تقرّها الشريعة الإسلاميّة، وكانت واقعًا ممارسا في البلاد الأوروبيّة التي انتعشت فيها العلوم والمعارف فبلغت بها شأنًا كبيرًا في الرقيّ. وقد نحا هذا المصلح باللائمة على «المنكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج» فيمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرّهم.

ويرى صاحب «أقوم المسالك» أنّ ازدهار العمران في أوروبا وانتظام حياتها المتمدنة قد تأسس على ثلاث دعائم أساسيّة : العدل والحريّة والمشورة، وهي عنده من أصول الشّريعة الإسلاميّة(10). فهو يعتبر أنّ من سنن الله في الكوْن أنّ «العدل وحسن التّدبير والتّراتيب المحفوظة من أسباب نموّ الأموال والأنفس والثمرات وبضدّها يقع النّقص في جميع ما ذكر كما هو معلوم من شريعتنا والتّواريخ الإسلاميّة وغيرها»، ويعتمد نصًّا اعتبره حديثا نبويًّا وهو : «العدل عزّ الدّين وبه صَلاَح السُّلطان وقوّة الخاصّ والعامّ وبه أَمْنَ الرعيّة وغيرهم» ويستند إلى رأي ابن خلدون في أنّ «الظلم مؤذن بخراب العُمران كيفما كان».

كما أنّه يستشهد بقولة لعمرو بن العاص ليثبت أنّ نفوس المسلمين الأوائل جُبلَت على حبّ الحريّة(11)، وأنّ ولاتهم تقيّدوا بقوانين الشريعة المتعلّقة بالأمور الدينيّة والدنيويّة والتي من «أهمّ أُصُولها» وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلّى الله عليه وسلّم مع استغنائه عنها بالوحْي الإلهيّ وبما أوْدع الله فيه من الكمالات»(12)، ويورد في ذلك كلامًا لعلي رضي الله عنه، والغزالي (ت 505 هـ/ 1111م) وابن العربيّ (ت 543هـ/ 1148).

وفي هذا السّياق لا يرى خير الدّين التونسي أنّ «مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييقٌ لسَعَة نظر الإمام وتصرّفه العامّ لأنّ اجتماع الآراء إلى مواقع الصّواب أقرب(13)، ولأنّ تعدّد الأشخاص لا ينافي وحدة الإمامة التي مدارها على وحدة الأمر والنّهي، ويستدلّ على كلّ ذلك بنظريات الماوردي (ت 450هـ/ 1058) في «الأحكام السلطانيّة» وما فعله عمر بن الخطّاب، وما أورده التفتازاني (ت 793هـ/ 1390) في «شرح العقائد النّفسيّة» وغير هؤلاء(14).

وقد توسّع خير الدّين في التّأكيد على ضرورة المشورة التي تقرّها الشريعة الإسلاميّة، درْءًا لعواقب

الاستبداد، فالعمل بالرّأي الواحد مذمُوم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف، واستعادةً لمجد الأمّة الإسلاميّة، فقد «كانت لها المكانة التّامّة من الثروة والشوكة المحروستيْن بسياج حسن تدبير أمرائها وعَدْلهم واستجلابهم رضى الله تعالى بتعمير أرضه»(15) وكان لها بالعدل والحريّة» نموُّ العمران وسعَةُ الثروة والقوّةُ الحربيّة الناشئةُ عن العدل واجتماع الكلمة وأخوة الممالك واتّحادها في السياسة واعتنائها بالعلوم والصّناعات ونحوها من المآثر العرفانيّة التي ظهرت في الإسلام، ويُورد في ذلك كمّا وافرا من الشهادات الناطقة بأمجاد العرب المسلمين في التاريخ(16)، وفي مقابل ذلك يَرصد خير الدين التونسي تراجع ما سمّاه بـ «الدّولة الإسلاميّة» بانقسامها إلى دُول ثلاث : الدولة العباسيّة ببغداد والمشرق، ودولة الفاطميين بمصر وإفريقيّة ودولة الأمويين بالأندلس، وبتكاثر الحروب الداخليّة وبتفتّتِ الأندلس إلى طوائف، وموجِبُ ذلك التفرّقِ عنده «تعارضُ الأغراضِ والشهواتِ من الأمراء والثوّار الذين لم يعتبروا ما في الانقسام من المضارّ على الجميع حتّى نشأ عن ذلك خروج الأندلس من يد الإسلام(17).

ويرى صاحب «أقوم المسالك» أنّ ازدهار العمران في أوروبا وانتظام حياتها المتمدنة قد تأسس على ثلاثة دعائم أساسيّة : العدل والحريّة والمشورة، وهي عنده من أصول الشّريعة الإسلاميّة(18). فهو يعتبر أنّ من سنن الله في الكوْن أنّ «العدل وحسن التّدبير والتّراتيب المحفوظة من أسباب نموّ الأموال والأنفس والثمرات وبضدّها يقع النّقص في جميع ما ذكر كما هو معلوم من شريعتنا والتّواريخ الإسلاميّة وغيرها»، ويعتمد نصّا اعتبره حديثا نبويّا وهو : «العدل عزّ الدّين وبه صَلاَح السُّلطان وقوّة الخاصّ والعامّ وبه أمْنَ الرعيّة وغيرهم(19) ويستند إلى رأي ابن خلدون في أنّ «الظِلم مؤذن بخراب العُمران كيفما كان».

كما أنّه يستشهد بقولة لعمرو بن العاص ليثبت أنّ نفوس المسلمين الأوائل جُبِلَت على حبّ الحريّة(20)، وأنّ ولاتهم تقيّدوا بقوانين الشريعة المتعلّقة بالأمور الدينيّة والدنيويّة والتي من «أهمّ أُصُولها» وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلّى الله عليه وسلّم مع استغنائه عنها بالوحْي الإلهيّ وبما أوْدع الله فيه من الكمالات»(21)، ويورد في ذلك كلامّا لعلي رضي الله عنه، والغزالي (ت 505 هـ/ 1111م) وابن العربيّ (ت 543هـ/ 1148)(22).

وفي هذا السّياق لا يرى خير الدّين التونسي أنّ «مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييقٌ لسَعَة نظر الإمام وتصرّفه العامّ لأنّ اجتماع الآراء إلى مواقع الصّواب أقرب (23)، ولأنّ تعدّد الأشخاص لا ينافي وحدة الإمامة التي مدارها على وحدة الأمر والنّهي، ويستدلّ على كلّ ذلك بنظريات الماوردي (ت 450هـ/ 1058) في «الأحكام السلطانيّة» وما فعله عمر بن الخطّاب، وما أورده التفتازاني (ت 793هـ/ 1390) في «شرح العقائد النّفسيّة» وغير هؤلاء (24).

وقد توسّع خير الدّين في التّأكيد على ضرورة المشورة التي تقرّها الشريعة الإسلاميّة، درْءًا لعواقب الاستبداد، فالعمل بالرّأي الواحد مذمُوم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف، واستعادةً لمجد الأمّة الإسلاميّة، فقد «كانت لها المكانة التّامّة من الثروة والشوكة المحروستيْن بسياج حسن تدبير أمرائها وعَدْلهم واستجلابهم رضى الله تعالى بتعمير أرضه»(25) وكان لها بالعدل والحريّة» نموُّ العمران وسعَةُ الثروة والقوّةُ الحربيّة الناشئةُ عن العدل واجتماع الكلمة وأخوة الممالك واتّحادها في السياسة واعتنائها بالعلوم والصّناعات ونحوها من

المآثر العرفانيّة التي ظهرت في الإسلام(26)، ويُورد في ذلك كمّا وافرا من الشهادات الناطقة بأمجاد العرب المسلمين في التاريخ(27)، وفي مقابل ذلك يَرصد خير الدين التونسي تراجع ما سمّاه بـ «الدّولة الإسلاميّة» بانقسامها إلى دُول ثلاث : الدولة العباسيّة ببغداد والمشرق، ودولة الفاطميين بمصر وإفريقيّة ودولة الأمويين بالأندلس، وبتكاثر الحروب الداخليّة وبتفتّتِ الأندلس إلى طوائف، وموجبُ ذلك التفرّق عنده «تعارضُ الأغراضِ والشّهواتِ من الأمراء والثوّار الذين لم يعتبروا ما في الانقسام من المضارّ على الجميع حتّى نشأ عن ذلك خروج الأندلس من يد الإسلام(28).

2-روح التحرر في القرآن :مرجعيّة دينية في سلامة العقيدة وقَوَام النظام الاجتماعي

مثل كتاب عبد العزيز الثعالبي (ت1944) «روح التحرر في القرآن» قراءة نقدية ذات بعد إصلاحي وطني تحاول، إذاك، (صدر الكتاب سنة1905 بباريس باللغة الفرنسية) تخليصَ اعتقادات الناس الدينية من رَيْن الضلالات والانحرافات، والردَّ على خصوم المؤلف، من التونسيين، «الناقمين على التطور» على حد عبارة محمد الفاضل ابن عاشور، »وإظهارَ الدين الإسلامي الحنيف في مظهر الدين المقام على أسس الحرية والعدالة والتسامح»، بتعبير حمادي الساحلي، (29).فإلى جانب تناوله لوضع المرأة التونسية»الدوني» وتبرئة الدين مما عوملت به، وتعداد الانعكاسات السيئة لإقصائها من الحياة الاجتماعية، مما يتشابه فيه كثيرا مع الحداد -منهجا ومسائل متناولة -، يطرح الثعالبي معضلة انتشار الاعتقادات الزائغة عن الفكر الإسلامي الرشيد.ومن ذلك، مثلا، التسليم بتأثير الكواكب والنجوم في حياة البشر، مشيرا إلى أن علوم السحر والتنجيم كانت رائجة لدى الفرس ثم تسربت إلى المسلمين فلم تزل كذلك بينهم (30)، وقد صاروا بمقتضى ذلك يؤمنون باستطاعة السحرة أو العرافين التنبؤ بمستقبل البشرية ومصيرها، واقتبسوا من بعض الشعوب الاعتقادَ بأن الأرض مقامة على قرن ثور يستند على حجرة تمْلِكُها سمكة"عائمة في البحر، فإذا حوّل الثورُ الأرضَ من قرن إلى قرن للتخفيف على قرنه من ثقلها يحدث زلزال(31)، ويستغرب الثعالبي من بعضهم الذين يعتمدون مثل هذه المعتقدات في تأويل القرآن وتأليف مقدمات التاريخ العام ، مؤكدا أن هذا الوضع طارئ على الحضارة الإسلامية التي بلغت من علو المراتب «ما لم يسبق له مثيل، ولا ريب أنها فاقت جميعَ الحضارات المتعايشة معها وقد دامت هذه المسيرة إلى حدود القرن الرابع من الهجرة»(32).

وفي فصليْ «الطرق الصوفية «و «الأولياء والزوايا» (33)يبين المؤلف أن القرآن «لا يقر بوجود كهنة ولا أحبار إذ لا واسطة بين الله وعباده»، ويؤكد أن الدين الإسلامي يمنع المسلمين من التماس المعونة من غير الله، ويُدينُ بشدة مَنْ يَتوسّلُ إلى العباد، ويتساءل :»كيف نشاهد اليوم عند المسلمين -وهو أمر يكاد يكون مرتبطا بالوثنية-هذا العددَ المهولَ من الأولياء والصالحين والمشائخ الذين أسسوا طرقا منتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي ؟ وكيف يمكن أن يبتهل أولئك المؤمنون إلى أولئك الأولياء والصالحين والمشائخ، أكثر -بدون شك- مما يبتهلون إلى الله عز وجل ؟».، وهو يرى أن الخرافات والأوهام تسببت في نشوء الطرق الصوفية التي يُعَرِّفُها بأنها «عبارة عن تجمع يضم عدة أشخاص يُسَخِّرون أوقاتهم وطاقاتهم للرفع من شأن الجمعية التي ينتسبون إليها والزيادة في نفوذها المادي والأدبي.ولتحقيق تلك الغاية ينشرون لدى العموم أفكارا يعلمون أنها منافية للأخلاق وللحقيقة الدينية، ويحاولون إقناعهم بأنه لايمكن القيام

بأي عمل في هذه الحياة دون التوسط بشيخ الطريقة الذي يمثلونه، وأن كل شيء ينبغي أن يكون خاضعا لهم ومسخرا لمصلحة الطريقة وبالتالي لمصلحتهم» ، ويعلن الثعالبي أن سلطة هذه الطرق عظيمة لا جدال فيها وأن امتداد نفوذها لا حدود له إلا الجهالة والعصبية والضلال، وأن لا فائدة ترجى منها لأنها لا تعيش إلا من الأوهام والخرافات، وأن أسمى ما تبحث عنه هو المجد والربح وتعطيل الحياة والحضارة، وقد أسفرت عن نتائج وخيمة وضارة، ويؤكد أن هذه الطرق «حوَّرتْ الشريعة الإسلامية لفائدة مريديها، ويستغرب من اعتقاد بعض المسلمين «أن رعاية أحد الأولياء أو رؤساء الطرق الصوفية لهم، تخول لهم «تجاوز القوانين الدينية وارتكاب أبشع الأخطاء والآثام»، ويُشَبِّه ذلك بما كان يمارسه المرتزقة الإيطاليون خلال القرون الوسطى، إذ كانوا يسلبون وينهبون ويقتلون على رؤوس الملإ معتبرين أنفسهم أبرياء بما أنهم حصلوا قبل قيامهم بتلك الأعمال على الغفران من قِبَل أحد الكهنة. وفي هذا السياق شدد الثعالبي النكير على الذين يعتقدون أن صاحب الزاوية أو الطريقة يعلم الغيب وأن له من النفوذ عند «وليّه» ما يمكنه التوسط لديه لتغيير مصير فرد من الأفراد مقابل هبة عينية أو نقدية يعطيها الغنيُّ والفقيرُ على حد سواء، كما سجل الشيخ الثعالبي أن الزوايا وأضرحة الأولياء أصبحت «عبارة عن مآو يلتجئ إليها المجرمون. . .»، قائلا : «أصبحت الزوايا في أقطار المغرب الإسلامي ملاذا لمجرمي الحق العام. وقد اعترفت الحكومة التونسية بحق الالتجاء لأضرحة الصالحين». ويمضي صاحب «روح التحرر في القرآن» في استعراض تاريخ الطرق الصوفية، فيرى أن ترجمة المسلمين للآداب الأجنبية في عهد أبي جعفر المنصور (ت775م) وهارون الرشيد(ت809م) وابنه المأمون (ت833م) أثرت في ظهور عدة فرق رسخت عقيدة الإيمان بأن الإنسان عاجز عن الوصول بنفسه إلى الله وهو في حاجة إلى وسيط، وبأن أمراض الإنسان المعنوية والعيوب يعالجها الأولياءُ ورؤساء الطرق الصوفية، فأضحى الأولياء»سواء في حياتهم أو بعد مماتهم يتمتعون بسلطة مماثلة لسلطة المولى عز وجل ويقدرون على تغيير مصير الإنسان حسب زعمهم»، وبرزت وفق هذا الفكر الملتبس أشكال غريبة من الشعوذة والخداع «فكانوا يضربون بطونهم بالسيوف فيصيبونها بجروح ظاهرة سرعان ما تلتئم وكانوا يأكلون العقارب والأفاعي الحية ويلتهمون الزجاج وشفرات السكاكين وقطع الكتان الملتهبة ويوثقون أنفسهم بسلاسل من حديد يعمدون إلى تكسيرها وهم يتضرعون إلى أوليائهم»، ونشأت بدع ماأنزل الله بها من سلطان، يقول الثعالبي : «فأين يوجد حينئذ النص الذي يأمر المؤمنين بالتجمع في مكان معيّن لترديد اسم الله تعالى بأعلى أصواتهم وهم يهيجون ويرقصون بلا توقف ؟ ويركزون أقدامهم على الأرض ويصفّقون عند ذكر اسم الله ويرددون طوال الساعات المتتالية عبارة أستغفر الله وينشدون المدائح والأذكار، حمدا لله، وذلك على قرع الطبول ونقر الدفوف وغيرها من آلات الطرب، وضرب الأكف على أوزان منغّمة؟ ويسيرون وراء الجنائز مرددين عبارة «لا إلاه إلا الله ومحمد رسول الله»، مصحوبة بتمجيد اسماء الأولياء وأصحاب الطرق الصوفية، ويقومون بنفس الأعمال في حفلات الزواج وغيرها من المناسبات الاجتماعية، وهم يحرّكون رؤوسهم إلى أن يصلوا إلى درجة الهذيان وفقدان الصواب، إلى غير ذلك. . .»، كما انتشر دجل الخوارق وخرافاتها «فيحلفون أنهم رأوا الوليَّ الفلانيَّ قد أرجع إلى أحد المكفوفين بصره وأبرأ مقعدا وأحيى ميتا. . واستطاع ببسْطِ ذراعيه ويديه، فحسب، إرجاعَ أحد المساجين المسلمين المكبل والمعتقل في بلاد النصارى إلى أرض الوطن. . . » وينتهي عبد العزيز الثعالبي إلى أن الأولياء والشيوخ والصالحين ورؤساء الطرق ليس لهم سلطان وأن الذين يعتقدون في إعانتهم يخالفون أصول الدين والشريعة، ومعتقداتُهم وهمية لا علاقة لها بالإسلام.

ويعتبر رضى البعض بهذه الخرافات والأوهام سبيلا عندهم إلى نخفيف مسؤوليتهم الأدبية وإيهامهم بأنهم يدركون الثواب الأبدي بدون بذل أي مجهود في سبيل الخير والحق، وهو ديدن الجماهير الساذجة الجاهلة العاطلة، ومثل هذه المعتقدات تقضي على كل فعل ومجهود ورقي وتقدم، وبهذا الاعتبار أفقدت الطرق الصوفية «المسلمين كل روح مبادرة». ويلاحظ الثعالبي أن مساوئ الخرافات والأوهام الطرقية متعددة(34)، وأن نفوذ الطرق المقام على أساس الأوهام والشعبية الجوفاء «قد عظُم شأنُه وتفاقم أمره حتى أصبح عبارة عن سلطة داخل السلطة في الدول الإسلامية» (35)، وعجزت السلطة الحاكمة عن التغلب على تلك الطرق والقضاء عليها واختارت حصر ما لهذه من النفوذ وجعله في خدمة «السلطة الملكية»، وهكذا اعتَبر الملوكُ الطرقَ ذاتَ مصلحة عمومية واعترفوا بوجودها الشرعي وسلطتها المطلقة وألحقوا أصحابها بحاشيتهم وشيّدوا لهم الزوايا والأضرحة وأوقفوا عليهم الأحباس وعاملوهم معاملة أهل الحول والطول بدون قيد ولا شرط وأنهم بقدر ما يمنحون الطرق الصوفية من حظوة يزيدون في شعبيتهم ونفوذهم، أما العلماء والفقهاء فقد انضموا إلى صف الملوك ورؤساء الطرق وكوّنوا فيما بينهم رابطة لأنهم رأوا أنهم، كما ذكر الثعالبي، غير قادرين على الوقوف في وجه ذلك التحالف الرهيب بين النظام الملكي والطرق الصوفية، وأن بقاءهم منفردين ومنعزلين من شأنه أن يعرضهم للمخاطر. (36).

ولم يُخْفِ الشيخ عبد العزيز الثعالبي في كتابه «روح التحرري في القرآن» إعجابه ب«رُقِيِّ البلاد المصرية» و«تقدمها الفكري «معتبرا ما وصلت إليه من الحضارة شبيها بما بلغته الأقطار الأوروبية من تقدم، مستاءً في المقابل من «تخلف» مجموع الشعوب الإسلامية الأخرى التي تكاد حضارتها تضاهي حضارة عهود ما قبل التاريخ (37)، وقد تضمن الفصل الأول من الكتاب «مقارنة بين مصر وبقية الأقطار الإسلامية «ولعل القطر التونسي أحد هذه الأقطار، مُثْنِيًا على المصريين المَدِينين لفرنسا التي «وضعتهم على طريق الحضارة» قائلا : «استطاع محمد علي (ت1849) أن يدرك أن العلوم- لئن كان بإمكانها تحقيق تقدم الحضارة-فإنه لا يمكن اكتسابها إلا بعقول قد تخلصت مما علق بها من جميع الأفكار المسبقة وجميع الخرافات، ففرض محمد علي منذ ذلك التاريخ تفسير القرآن الكريم في اتجاه تحرري بأتم معنى الكلمة وذلك مثلما فهمه الرسول (ص) وأصحابه رضي الله عنهم وقد وجد لإعانته نخبة من الفقهاء والعلماء ساعدته على القيام بعمله على نحو مثير للإعجاب. . .فأصبحت مصر بلادا ذات حضارة متقدمة وقطرا ثريا مزدهرا وعرف المصريون الرخاء والسعادة وحثتهم المقارنة بين ما كانوا عليه في الماضي وما أصبحوا عليه آنذاك على مواصلة السير في ذلك الدرب. . . ، وليس من باب الخطل إذا ما صرح المصريون اليوم بكل فخر أنهم بمثابة اليابانيين بالنسبة إلى المغرب الإسلامي، وما فتئت تلك المدرسة المفسرة للقرآن، تفسيرا متحررا، تجلب لها الأتباع والممثلين البارزين الذين تعتبر اسماؤهم اليوم حجة في العالم الإسلامي بأسره»(38).

إن هذه المقاربة التي قدمها الثعالبي، بقدر ماكانت بحاجة إلى مراجعة متأنية في مستوى الاصطلاحات، والمضامين، وزوايا النظر، والنتائج المستخلصة، والمواقف المعلنة، فإنها تعكس شجاعةَ الوطنيين المخلصين، واستنارةَ المثقفين الفاعلين الذين يناضلون من أجل أن يكون التفكير الصحيح هو الذي يسوق المجتمع ويهديه، في حصانة من العقائد الضالة والآراء المضللة.

الهوامش والإحالات

1) انظر: صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، ط بيروت 1982، ج2 صص532-592
2) انظر مثلا عمل الأستاذ المنصف الشنوفي في مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط2تونس 2004، صص23-64
3) أقوم المسالك ص84
4) المصدر، ص90
5) المصدر، ص92
6) المصدر، ص91
7) المصدر، ص93
8) المصدر، صص94-96
9) المصدر، صص93-94
10) المصدر، صص97-99
11) المصدر، ص116
12) المصدر، ص100
13) المصدر، ص108
14) المصدر، صص99-112
15) المصدر، صص117-118
16) المصدر، صص117-135
17) المصدر، ص136
18) المصدر، صص97-99
19) المصدر، ص98
20) المصدر، ص116
21) المصدر، ص100
22) المصدر، صص100-101
23) المصدر، ص108
24) المصدر، صص99-112
25) المصدر، صص117-118
26) المصدر، ص119
27) المصدر، صص117-135
28) المصدر، ص136
29) روح التحرر في القرآن، ط1، دار الغرب الإسلامي 1985، ص9، تعريب حمادي الساحلي
30) المصدر، ص33
31) المصدر، ص34
32) المصدر، ص35
33) المصدر، صص57-85
34) المصدر، صص82-87
35) المصدر، ص69
36) المصدر، صص69-70
37) المصدر، صص15-16
38) المصدر، ص18

قراءة لكتاب «الفاتحة الثانية» لعياض بن عاشور (1)

La Deuxième Fâtiha (L'islam et la pensée des droits de l'homme)

مصطفى بن تمسك/ باحث، تونس

لا شك ان لكلمة «الفاتحة» وقعا قرانيا قدسيا لدى المسلمين الذين يستفتحون بالمثاني السبع ليس فقط طقوسهم العبادية ولا سيما الصلوات بكل اصنافها، بل وايضا طقوس الحياة والموت. احتوت الفاتحة استراتيجية القرآن برمته لكونها تناولت العلوم اللاهوتية الاربعة: الربوبية والعبودية والاخروية (الاسكاتولوجيا) واخبار الغابرين. وباختصار فقد رتقت الازمنة الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل(الاخرة) في زمنية الحضور الدائم. لكن ماذا لو «نضيف» إلى علوم اللاهوت هذه مدونة سلوك قادرة على الارتقاء إلى مستوى «اتيقا كونية» يلتقي حولها المؤمن وغير المؤمن (2) ؟ في الواقع لن نضيف مدونة سلوك من خارج النص القرآني، بل إننا نعثر عليها في سورة الإسراء وبالتحديد بدءا من الاية 23 إلى الاية 37 (3) هذا ما يسعى **عياض بن عاشور** الحقوقي والمفكر التونسي إلى التنبيه له وكأننا إزاء وصايا **اربعشرية** Commendements (4) كونية وأبدية اي لا زمنية لانها لم ترتبط بسياق تاريخي أو حدثي Evénementiel طارئ. إنها إذن العقد السلوكي أو فلسفة الحياة الواجب إتباعها بين الذات ونفسها وبين الذوات اذا رامت بلوغ مرامي السعادة الدنيوية والأخروية والفوز بالزمنية الدائمة. لكن ما مضمون الوصايا الاربعشرية الثاوية في سورة الاسراء حتى يرتقي في توصيفها الكاتب إلى منزلة الفاتحة «**الثانية**»؟ هل هو إيذان بضرورة تغيير وجهة المؤمن التقليدي نحو القضايا الكونية الملحة والخروج من حالة الوهن التاريخي الذي أصاب المسلمين منذ ان تمترسوا حول مدونات العبادة والفتاوى الفقهية الاجترارية؟ هل هي دعوة لاعادة قراءة النص المقدس على المنوال الذي يقترحه محمد اركون مثلا ؟

لا شك أن خلفية الفاتحة الثانية هي تحفيز العقل الإسلامي وغير الإسلامي بضرورة التغيير من داخل المدونة القرآنية ووضع حد للقراءات التأويلية المذهبة والمشخصنة والمتشيعة والمتسيسة في العمق (5). هذه القراءات التي تهيمن منذ أمد على النص الأصلي حتى تكاد تلغيه وتحل محله، فيتحول هذا الإمام أو ذاك الداعية أو الخطيب إلى مرجعية تغني التابعين عن العودة إلى الأصول المرجعية. ويتقمص تبعا لذلك دور العقل المدبر الذي يتحكم «شرعيا» في هذه العقول. وعندما يؤول الأمر إلى مثل هذه القسمة، ينقسم المجتمع على نفسه إلى دعاة يمتلكون **حجة السلطة الدينية** بوصفهم حراس اللاهوت أو بعبارت ماكس فيبر «متصرفوا

المقدس» Les gestionnaires du sacré وعوام تتقبل وتنفذ ولا يحق لها التطاول على علوم الخاصة حتى لا تقع في احراجات التشابه فيلتبس عليها الأمر وتتعدد المرجعيات وتتصارع التأويلات وينفرط عقد الجماعة (6). هذا هو التوصيف الوفي للمجتمعات الرعوية أو بعبارات نيتشوية المجتمعات القطيعية حيث لا وجود الا لقطيع وراع و«كلاب حراسة» بالمعنيين الدارجين في تاريخ الفلسفة: يحرسون الفضيلة المدنية على المعنى الافلاطوني. ويحرسون سلطة السلطان ويأبدون حاكميته على المعنى الذي استعمله بول نيزان).

لا يزال العالم العربي يرزح تحت نير هذه الهرمية السلطانية البائدة. والمدهش حقا هوما آلت اليه الثورات العربية من عودة غير مسبوقة للنزعات السلفية والأصولية والجهادية المنادية بإحياء مؤسسة الخلافة وفرض نظام شريعتي جاهز وبـ«الجهاد المقدس» إن اقتضى الأمر ذلك (7).

إن إعادة ظهور مثل هذه الدعوات الارتجاعية في عصر العولمة تثير مفارقة جديرة بالدرس: إذ ما الذي يثير حفيظة الفكر الجماعوي Le Communautarisme النائم ويحفزه للانكماش وفي بعض المواقف إلى المقاومة الدموية إزاء عالم تتهاوى فيه كل أشكال المقاومة أمام استبداد الإغراء العولمي الناعم ؟

من داخل هذا الأفق الجديد للمشروعيات الجديدة ونعني به أفق العالم المتعولم، المخترق من كل جانب، بدأت تتهاوى حصون الرجعيات الدينية وتفقد زمام

سلطانها على رعيتها المطيعة، يمكننا أن نفهم عودة ترسانة الأحكام الدينية التقليدية إلى واجهة الفضاء العمومي كما وضعها السلف منذ قرون مضت (8).

إن عودة أشكال التدين والتشريع الخلافتي ينبهنا اليوم إلى مدى عمق «الإعاقات Les handicapes البنيوية الثلاث المستحكمة والملازمة **لبنية العقل العربي** (حسب عبارة الجابري).

يصنف بن عاشور هذه الإعاقات إلى ثلاثة أنماط :

التاريخانية: l'historicisme

وتعني باختصار شديد أن الأحداث المستقبلية مضمنة بالضرورة في الماضي. التاريخ تحكمه قوانين موضوعية أو حتميات لا دخل لإرادة البشر فيها. ويترتب عن ذلك نفي إرادة وفعل البشر في تغيير مسار التاريخ. وبالنسبة إلى السياق العربي الإسلامي التاريخ قد انتهى في لحظة ماضية (ذهبية/تأسيسية) هي فترة الرسول والخلفاء. وهذه اللحظة هي التي ستحدد مستقبل الأمة العربية الإسلامية. وإذن فالتاريخانية تنفي اردة الإنسان في التاريخ وتنفي التطور التاريخي نفسه.

الطبيعانية : Naturalisme

ويمكن أن نلخصها في نظرية الطبائع الأرسطية وفي القول الأرسطي الشهير الوارد في كتاب السياسة: **«السيد سيد حسب طبيعته والعبد عبد حسب طبيعته»**. وفي هذا القول تبرير واضح للعبودية والسيادة استنادا إلى حكمة طبيعية نجهل سرها. فالتفاوتات بين المرأة والرجل وبين الطبقات عموما لاإرادية أي ليست من صنع البشر. تجد الطبيعانية تعبيراتها الدينية في لفظة «الفطرة» والقضاء والقدر والابتلاء والتراتبية الخلقية للكائنات. القوانين الطبيعية هي التي تحدد القوانين البشرية.

الثقافوية : Culturalisme

هي إحدى تعبيرات التاريخانية لكونها تدافع عن الثقافات الخصوصية وتمنحها الأولوية على قيم الكونية. وترفض بالتالي التثاقف خوفا من الذوبان في ثقافة الأخر. وتقع بالتالي في الانغلاق الثقافوي (كما هو واقع الحال في موقف الأصوليين من قضايا الهوية العربية/الإسلامية). تكرس هذه النزعة **النسبوية** الثقافية ولا تعترف بالكونية الثقافية أي بالتثاقف والتظافر الثقافي.

هذه المناهج المعرفية ليست فقط آليات تحليل وتأويل بل هي أيضا آليات سلطة تستمد شرعيتها من «اطر مرجعية» ثابتة ومتعالية أي فوق إرادة البشر. وهي:

سلطة الطبيعة وسلطة الفقيه-المشرع وسلطة النظام الإلهي هذه السلطات هي مصدر الحقوق الإسلامية الراهنة كما يمكن أن نقرا ذلك في التوطئة المطولة للبيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان_الذي أعلن في مقر اليونسكو 1981 (9). وهي أيضا مصدر الحاكمية ومصدر القوامية ومصدر الصفوية الدينية والتاريخية.

والآن ما هي **التداعيات الإجرائية والحقوقية** المترتبة عن الطبيعانية والتاريخانية والثقافوية ؟

على المستوى الإجرائي :

الحقوق الإسلامية «الشرعية» أو بعبارة عياض بن عاشور «النظام الشريعتي» «L'ordre Charaique» أضحى اليوم في مأزق لا مخرج لأنه بات في تعارض مطلق مع منظومات حقوق الإنسان الكونية (10). علما وان لجنة حقوق الإنسان كانت قد نبهت إلى أن القانون الجزائي الإسلامي ينتهك الفصل السابع 7 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي يمنع ويحظر العقوبات المهينة واللانسانية كقطع يد السارق والرجم والجلد والحبس حتى الموت. الخ (11).

على المستوى الحقوقي :

يكاد النظام الشريعتي أن ينسف **الحقوق الفردية** العينية التي تمثل جوهر حقوق الإنسان وخاصة حرية المعتقد La liberté de conscience (12). فلا يجوز مثلا لمسلم أن يغير دينه أو يتبنى الإلحاد مثلا. وان فعل ذلك اطرد من ديار الإسلام واستبيح دمه وعرضه. هذا فضلا عن قوانين الميراث وتعدد الزوجات وإجراءات الشهادة العدلية. وهي قوانين تكرس ذكورية المجتمعات الإسلامية وتأبد نموذج الحكم الإقطاعي.

والسؤال الملح اليوم: **من أي منظور معرفي واستراتيجي يمكننا أن نعيد قراءة التراث الفكري والعقدي لهذه الشعوب** : هل من منظور توفيقي **ام من منظور ليبرالي ام من منظور أصولي** علما وان كل **هذه المنظورات فشلت في الخروج بشعوبها** من معضلات **التحديث والتنمية ؟**

الهوامش والإحالات

1) Yadh Ben Achour, «La Deuxième Fâtiha» CERES, Tunisie,2011

صدر هذا الكتاب بتونس عن دار سيراس وباللغة الفرنسية سنة 2011 احتوى على مائة وثلاث وثمانين صفحة. وتضمن مقدمة وعشرة فصول وخاتمة.

2) Ibid. ، p.21

3) وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا
وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا
رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُواْ صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا
وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا
إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا
وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاء رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُورًا
وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا
وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا
وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً
وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا
وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً
وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً
وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً
وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً

4) Ibid

5) Ibid. ،p.23

6) انظر لمزيد التعمق في هذا السياق التمييز الرشدي بين أصناف المدارك ونمط المعرفة المقررة لكل صنف وضرورة رسم الحدود الجغرافية المعرفية على المنوال الكانطي بين ما يسمح به للعوام بالاطلاع عليه وما هو وقف على الخاصة من أصحاب البرهان والنظر العقلي، ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، طبعة ثانية، 1935

7) انظر الفصل العاشر المعنون: «La loi de Dieu et la purification des sociétés impies»

8) Ibid. ، p.52

9) IBid. ، p.127

10) Ibid. ، p.122

11) Ibid. ، p. 122

12) Ibid. ،p.125

كائنات رحّل يتخاطبون بلغة عالمية
عن تجربة إبداعيّة لحبيبة الهرّابي

آمال قوبعة / باحثة، تونس

Couture

Maquillage

Habillage

Paroles

Relation

Salut





le Vitre عمل فني يشارك فيه المشاهد عبر المشاهدة والمتابعة للسلوك الأنشائي والتخاطب مع الفنانة

1 ـ فكرة التجربة :

تعدّ حبيبة الهرابي من الفنانين المحدثين على الساحة التشكيلية، متخرجة من المعهد العالي للفنون الجميلة بنابل. متحصلة على الماجستير في علوم وتقنيات الفنون وهي بصدد مناقشة رسالة الدكتوراه المستمدة من تجربتها الذاتية مع مادة الخزف.

قامت بعديد المعارض داخل البلاد التونسية وخارجها : في كل من المغرب وتركيا وفرنسا وألمانيا والسويد والصين والدنمارك... كانت تستمد من هذه الرحالات والمشاركات تواصلا مع الشعوب عبر لغة الفن، فصار الرحيل هاجسها عندما تيقنت بأنّ في الرحيل تواصلا وفي التواصل أفكارا ومعانيَ وفي المعاني متعة، وربما أقصى متعة الهرابي حين تجد ذاتها قد عبرت عن رسالة بأسلوب فني ذي معنى راق وإنساني وحميمي، هو التواصل والتبادل والتحاور مع الآخر، قيم نحن في حاجة ماسة لها خاصة في هذه الأيام ومع هذه الأحداث، ومع هذا العصر المحكوم بحبّ المناصب والمادة والتكنولوجية الحديثة لتلهيه عن أنبل القيم والمعاني وتذكره في كل مرة بأنّه مهما طغى وتكبّر هو إنسان، والإنسان كما يقول إبن خلدون «كائن اجتماعي بطبعه» وهو مخلوق من تراب وإليه يعود.

ما دعانا وحفّزنا لتقديم تجربة حبيبة الهرابي هو ارتهاننا لكونها تجربة تستحق التعريف والتحليل لأنّها حاملة لرسالة معنوية تنم عن نضج فكري

وتميز وجرأة في التعبير وخوض لفن مغاير لم نستعّد له بعد ليندمج في ثقافتنا وهو فن الأداء «l'art de performance» بالإضافة إلى ممارسة بعض المنحوتات والتنصيبات عبر مادة الخزف، كتجارب مدّعمة بالتنظير المؤطر وفق مراجع علمية في إطار أطروحتها (من 2007 إلى 2010) بعنوان «من الجذور إلى التشّعب عبر التطبيق الشخصي لمادة خزف» هذا إلى جانب إبداعات فنية أنتجتها خارج نطاق الدراسة لتنظم إلى مسيرة تجاربها التي رغم صغر سنها تبدو يانعة وخصبة.

لذا لنا أن نتساءل عن المقومات الفكرية والجمالية التي تأسست على متنها تجربة حبيبة الهرابي وعن أهم أهدافها وغاياتها، وبالتالي عن أساليبها وطرق طرحها لإبراز مقولاتها التعبيرية والتشكيلية. وهل وجدت في هذه الأساليب فعلا خصوصيتها الفنية كخيط رفيع وفاصل يميزها وسط حشد من الفنانين ؟ وذلك لنحاول الكشف، عبر هذه الورقات، عن أهم مدارات الرؤية التشكيلية لدى الهرابي وما أضافت من خلالها إلى الساحة التشكيلية التونسية.

2ـ هاجس التواصل عبر الرحيل والاستعراض:

تبدو لنا حبيبة الهرابي شبيهة بسندباد ولمَ لا وهي تنطلق من أراضينا ثمّ ترحل وترحل ولا تكف عن الرحيل لا بغاية العرض لأعمالها وإنّما لغاية الاستعراض مع أبنائها وبنيها الأخيار من طين لزج سرعان ما تتشكل هياكله وتتكاثر، لا يعنيها ملامحها ولا تهمها تفاصيلها أو نسب أجسامها، فقط هي أجساد تبدو متشكلة من رأس ويدين ورجلين عبر



آلة تصنيع : أشارت الفنانة من خلال هذه الفن الاستعراضي للتذكير بنشأة الإنسان



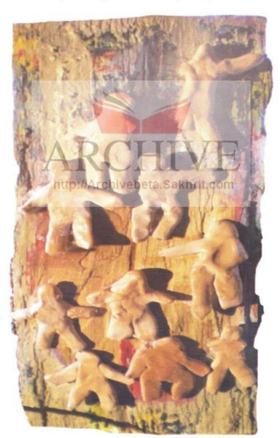


منحوتات من أجساد خزفية رحل : المنحوتة الأولى : دائرة بابل «Tour de Babel»
المنحوتة الثانية «Mes mobiles en terre» في شكل تنصيبة معلقة

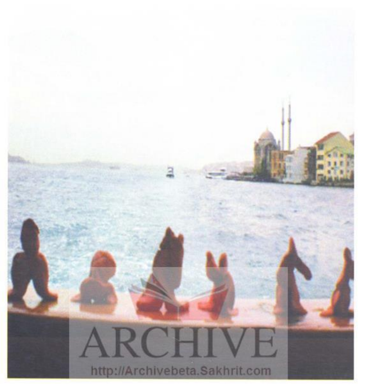
تقنية خزفية تعتمد أساسا على شرائط رفيعة السمك تسمى بالفرنسية technique de colombin. أشكال تولد أينما ولّت الهرابي وجهها وحلّت رحالها لتخرج أبناءها وتواصل تشكيلها أمام الجموع ليشاركوها نشوة الإبداع ويتبادلون الآراء ويردفون شعوريا أو لاشعوريا بطلب من الفنانة أو دون ذلك بتعاليق دارت في خواطرهم واستولت على أذهانهم عندما يرون تشكيليتنا في الطائرة أو أمام الحاجز البلوري بالورشة le vitre منهمكة في معالجة أبنائها بطريقة عفوية ومرنة، أو عندما تستقطب جموعا من المشاهدين المشاركين في حفلها الاستعراضي عبر إيقاعات موسيقية صاخبة في جبال ألمانيا أو شوارع اسطنبول وباريس وسوّيد بثوب تتعلق به أشكالها الخزفية الصغيرة، حيث كلّما سقط واحد منها توقفت ونزلت على ركبتيها لتسعفه وتعيد مسكه بثوبها، كيف لا تسعفه وهي التي ترى في هذه المخلوقات الرمزية جذورها التي لا تنساها مهما رحلت وأبناءها الذين أنجبتهم من كفيها، وأصدقاءها الذين ما كفت يوما عن ملاعبتهم وملامستهم ومعالجتهم ومحاورتهم وترويضهم، فهم هي وهي هم وحدة لا تتجزأ وأركان لا تتمفصل.

فتبدو لنا حبيبة الهرابي من خلال صور الفيديو الموثقة لاستعراضها الفني أنها لم تتواصل مع الجمهور من خلال الوجود الفينومينولجي فحسب، وإنما كذلك من خلال ما نقلت لهم من إحساسات وانفعالات ظهرت عبر ملامح وحركات وجهها ودرجة ارتفاع صوتها التي تعكس حتما حالة نفسية ورغبة ملحة في التصعيد، لا التصعيد لمكبوتات مخزنة في ذاتها منذ الصغر حسب التحليل الفرويدي وإنّما هو تصعيد لانفعالات واعية ناضجة، ناتجة عن رغبتها في مدّ شبكة التواصل مع الآخر وجمع شمل الأفراد وتوحيد صفوفهم حتى وإن تباينت أفكارهم وأديانهم وذلك عبر توسلها للغة

مرنة وخيال مبدع هي لغة التشكيل ولغة الفن عموما، فدون هذا الانفعال والرغبة والإصرار ما كانت الفنانة لتبدع وتخرج عن المألوف وتواجه العالم حيث ما كان لتبلغ عن رسالتها. وهو ما يتلاءم مع مقولة حسين جمعة بقوله: **«فالفن يولد من جراء الإدراك الانفعالي للعالم... فالإبداع الفني يعتمد أساسيا على العاطفة، على تلك الرعشة التي تنتج عن الاحتكاك بموضوع ما أو فكرة ما أو هدف ما فتملك هذه العاطفة جميع جوانب شخصيته وتقلق راحته وتدفعه إلى الفعل إلى التعبير عمّا يجول في نفسه ويعتمل في وجدانه ويفرّغ هذه العاطفة وهذا الوجود في صور فنية رائعة قد تسيطر على نفسه وتؤثر على فيزيولوجيته.. وهذا يعني أنّ الهزة الانفعالية لا تتحول إلى فعل مؤثر ومن ثمة إلى عمل إبداعي إلاّ إذا ما امتلك الفنان القدرة الهائلة وقوة بالغة على معاناة ظواهر الواقع. والمعاناة هي الحياة الداخلية الديناميكية للذات ولأحاسيسها ونوازعها وميولها وأفكارها في تداخلها الوطيد وفي مسيرتها في نطاق الوعي واللاوعي»(1).**



Totem : منحوتة ثنائية الأبعاد



Colombins en voyage

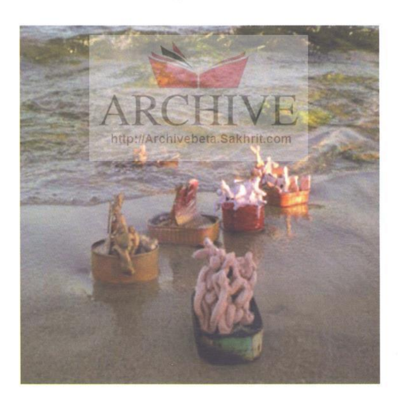
وعليه تبدو ديناميكية تشكيليتنا كظاهرة دفعت بالمشاهد إلى المشاركة والتخاطب والتفاعل معها عبر المشاركة في الرقص والغناء والتنقل والاستماع بمعنى تجاوب حسي كلي من قبل المشاهد لتحوله من متقبل سلبي (récepteur passif) إلى متقبل ديناميكي ناشط (récepteur actif) ومشارك بامتياز في تفعيل التجربة لا من خلال البعد الفيزيولوجي فحسب وإنّما كذلك من خلال البعد السيكولوجي النفسي فكما يقول حسن سليمان في هذا السياق «**أن تكون قريبا من الأشياء والأصوات بكامل حواسك يعني قربك من الحياة. وأن تبدع فنا يضع الآخرين على حدود القلق، معناه أن تعيش حقيقتك. وان تعيش حقيقتك معناه ضياعك مع نبض الحياة حولك، ضياعك مع جوهر الحقيقة ذاتها**»(2).

لكن هل يتمادى هذا القلق أم أنّه قابل للتبخر في حالة الاقتراب والتواصل ؟

من خلال صور الفيديو تتضح لنا علاقة الفنانة بالجمهور الذي يلبي نداء الفنانة التي قامت أولا بخيط ثوبها واستحضار أجسامها الطينية ووضع المساحيق المتلائمة مع ألوان أبنائها لترحل بين أرجاء الغابة منادية بخطاب بسيط مفاده «أنا» بأكثر من لغة : عربية، فرنسية، إنكليزية، ألمانية.. فيتجمع الأشخاص حولها شيئا فشيئا تنتابهم الدهشة والحيرة

عن مأتى هذه الأصوات التي تمثل في حدّ ذاتها حسب علماء الألسنية مثل «**فردينون دي سوسير**» و«**شارل بيرس» علامات سيميائية حاملة لرسالة شأنها في ذلك شأن الصور والحركات والكلمات**»(3). هذه الكلمات التي وزعتها الهرابي موثقة على أوراق، يقرأها المشاهدون فيتفاعلون : يتجاوبون ويتقاربون ويتخاطبون ويتماسكون. سلسلة من الحالات والأفعال تحولت من الدهشة إلى التحاور والتماسك كمراحل انفعالية شعورية وعملية بيّنت من خلالها حبيبة الهرابي أنّ الرابط بين هذه الحالات المتطورة هو الأداة الفنية التي ترجمتها عبر أدائها الجسدي الحامل لمجموعة من أشكال طينية وحركات وأصوات وكلمات أي دلالات ملفوظة ومكتوبة مثلت الوسيط بينها وبين المتقبل. وهنا نقف على مقولة أمبرتو إيكو في كتابه «الاستيطيقا والفلسفة» «العمل الفني يمنح ردّا عندما ينفتح على التواصل[...] والتواصل هو الوسيط الذي يمارسه الفن بين ذاتيتين، ذات القائم بالفعل وذات المتقبل»(4) وهنا الهرابي تتسلح بكل ما لها من إمكانيات للتحصل على هذا الرّد وتخلق شبكة تواصلية عميقة الأوصال بينها وبين المتلقي.

وعليه تجعلنا التشكيليّة إزاء فنّ اتخذ من الخزف وسيلة للتعبير بأسلوب أداء مختلف لم يندمج كما يجب في محيطنا وثقافتنا، ربّما لكون جل فنانينا التونسيين



Naufrage

جذورها وترحل بها ليستعرضوا معا ويواجهوا مصيرهم معا في حالة التحام وتماه لا تفصل بين ذاتها كفنانة وبين أشكالها - أبنائها، وكأنّ بهاجس تعريف جذورها ومدّ إشعاعاتها إلى العالم عبر جسور التواصل في شبكتها الفنية، أمر يتملّكها ويستولي عليها لتعاود الكتابة حول تجاربها وأفكارها واستنتاجاتها في أطروحتها، منتهية بالقول في كل مرّة بأنّ الفن لغة عالمية يتخاطب بها كل البشر لأنّها تحمل في ذاتها جملة من الدلالات والمعاني المشتركة بين الذوات الآدمية حتى وإن اختلفت جنسياتنا وعرقياتنا وأدياننا وأفكارنا. فهي لغة قادرة بامتياز على تأمين وربط خيوط التواصل بين جميع أجناس هذا العالم، لأنّنا كلنا بنو آدم وننتمي لجنس البشر تجمعنا أحاسيس ومشاعر وربما ظروف ومعطيات واحدة.

رغم تمسك فنانتنا بأبنائها الرحل وتصميمها على جعلها وسيلة اتصال وتواصل لا تنفصل عنها، إلاّ أنّها لم تصمد عند فكرة التواصل فحسب وإنّما حاولت تصوير الإنسان في مختلف حالاته فلم يكن الرحيل على مستوى الفضاء - المكان فحسب وإنّما كان رحيلها على مستوى الرؤية والأفكار إحدى أهم مميزات تجربتها ؟

3 ـ رحيل الرؤية : رحيل المادة والفكرة :

مرونة خزفيات حبيبة الهرابي وحجمها الصغير يسّرت لها سبل الرحيل دون جواز سفر وخولّ لها أن تتحولّ من مجرد عجائن طينية لازبية إلى ذوات تتنقل من مكان إلى آخر دون أن يحدّها أي إطار، فبمجرد أن تجفّ وتطهى بدرجة حرارية معينة يمكن لها أن تستقيم وتقاوم المناخات وتتكيّف وفق فضاءات تحكمها الفنانة، لتسافر وتحطّ رحالها حيثما تشاء برا أو بحرا ليلا أو نهارا. وكأن بالهرابي تراهن على استقلالية هذه الأشكال كذوات قادرة على الحركة والتنقل والتعبير.

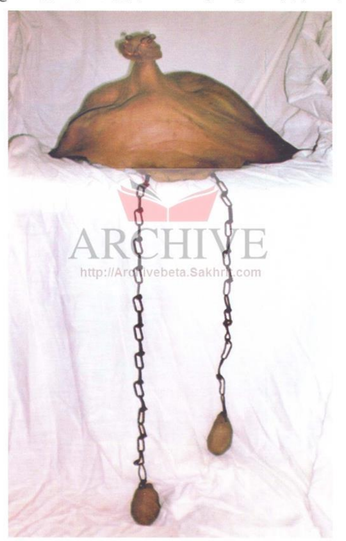




نماذج من مخلوقات متوحشة : strange creature

قد تعودوا على صنع أعمالهم وتركها لمرأى المشاهد ليشارك فيها عبر فعل التلقي الحر والتأويل المفتوح دون التدخل أو حتى التعليق، لكن تشكيليتنا تأبى هذه الصياغة من المشاركة ولم تترك أبناءها الرحل يواجهون ما يواجهون في عيون المشاهدين، بل كانت تلملم

لكن في ذات الوقت لمشاهد هذه الأجسام أن يلاحظ أنّ أهم خصائص التشكيلية لهذه الأجساد الخزفية أنّها في بعض الوضعيات لا تتمكن من إثبات وجودها الفعلي إلى في حالة التكاثف والتكاثر والتجمع التي تؤكد في بعض الحالات ثنائية التكاثر والتباعد، فعلى أساس هذه الحالات التي تمثل في حقيقة الأمر طرق عرض توسلّت لها التشكيلية عند وضع تنصيباتها الخزفية أينما حلّت على شاطئ البحر أو في علب معدنية (علب السردين) أو في البساتين والجنائن (كما تشير الصور) فهي تأتي على نحو تركيبة يحكمها أسلوب التجميع والتكديس، وهنا





أعمال محورها الثورة التونسية أقامتها الهرابي في إطار مهرجان الرقاب (2012)
بمشاركة أطفال مدينة الرقاب للتعبير عن الثورة التونسية مع مجموعة من الأجانب

قد تجدر الإشارة إلى هذه المفاهيم التي استعملت بكثرة في الفن المعاصر خاصة مع أرمون وسيزار حيث تمّ استغلال الأدوات المستعملة وأعادوا تركيبها وتجميعها لإبراز مدى سيطرة البعد الاستهلاكي وإمكانية تحويل وجهة الأشياء من وظيفة استعمالية إلى وظيفة ذات بعد إستيطيقي وفكري - نقدي في ذات الوقت. غير أنّ حبيبة الهرابي وإن لجأت إلى التكديس لا لأشكال مستعملة وإنّما لأشكال «طازجة» تتحول أجسادها الواهنة والخفيفة إلى كتلة واحدة لها أن تستقل ولها أن تنظّم حسب موضوع الفكرة. فنراها على شاطئ البحر كجزء لا يتجزأ من الكتل الرملية تفرزها العين من خلال ما تتسم به خطوطها من انحناءات وأشكال لولبية شبيهة لحد بعيد بقرافيزمات تصنعها «آلة ترابية» «Fabrication»، لتوهم الفنانة مشاهدها عبر أدائها بأنّ آلتها تعمل وفق حركة سريعة وحينيّة فتتحول حبيبات التراب من مادّة رملية إلى عجينة لازبية إلى خطوط لولبية كثيفة ممتدة على السطح توحي بالحركة والتأهب للاستقامة، فتهيكل سريعا لتصير على هيئة بشرية، وهنا تذكرنا حبيبة الهرابي بالحكمة الإلهية في الخلق الآدمي وهجينية مادته.

بذات وضعية التكديس تتجمع خزفيات الهرابي لتكوّن منحوتة «Tour de Babel» على نحو تركيبية كروية اهليليجية (ellipse) تلتصق على بعض رقع مساحتها حشد من الأجساد الخزفية مما يخلق نتوءا متباين المستويات إلى جانب ثنائية الناتئ والغائر وهو ما يدعّم الحركة المستتبة على فضاء ذي ثلاثة أبعاد، حركة دائرية تحفظ جاذبيتها بعمود أفقي، لكأنّها توحي باستمرارية حالة الدوران وعدم توقف البشر في فلك هم فيه يسبحون، وكأنّ بالهرابي تعطي صورة عن حركة الإنسان في هذا الكون ووضعيته المتنقلة والمتحركة ليحكمه قانون الجاذبية رغم حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس.

قد تستدعينا الفنانة إلى قراءة هذا العمل لتأمل قدرة الإنسان، رغم حجمه المتواضع إزاء هذا العالم، على خلق أعمال تتسم بالصرحية وترك أثار خالدة مثل بابل والأهرامات كإبداعات عبرت عن قوة وقيمة حركة الإنسان وسعيه في الأرض عبر البناء والتشييد والتفكير في دنياه ومماته ويوم بعثه فهو يأخذ بعضا من سمات الاله ويخلفه في الأرض.

بذات الأسلوب تعاود الهرابي تجميع أشكالها الخزفية لكن لا لتذكرنا بحركة الخلق أو الدوران وإنّما لغاية الإمتاع والمؤانسة عبر التذكير بقصة سيدنا نوح والسفينة وركوب البحر والنفاذ من الطوفان «Naufrage» فتتخذ هنا أسلوبا حكائيا طريفا، ولكن في ذات الوقت حاملا لموعظة وحكمة مذكرة إن نفعت الذكرى بأنّ الإنسان يحاسب على أفعاله وطغيانه بالغرق كما هو في قصة سيدنا نوح ليصبح البحر وسيلة للعقاب كما هو وسيلة للاستمتاع التي عبرت عنها الأجسام الطينية الملقاة على واجهة البحر وكأنّها تأخذ حمام شمس وتتمتع بالطبيعة التي تنتمي إليها «colombins en voyage». ومن ثمّة يصبح هذا الفضاء أي البحر سلاحا ذا حدين: الجزاء والعقاب / المتعة والعذاب / الحياة والموت، بالنسبة لأجسامها الخزفية التي تعني بها الإنسان في هذا الكون.

كائنات متوحشة :

حاولت الهرابي تنويع أشكالها فحادت عمّا ألفته من صنع، وذهبت لتشكيل مخلوقات غريبة الأطوار «Etrange êtres en terre» تجريدية المذهب تنفلت خلالها الكائنات



لتنسحب إلى صفة الكائنات الخارقة للعادة أو مخلوقات الخيال العلمي «strange»، «Balançoire».

فانحياز الهرابي في هذه المرحلة من العمل إلى الخيال الصرف وتخليها عن كل ما يتصل بالواقع من مبادئ الشكلية والنسبية وتصور لكائنات بهذه الكيفية، يضعنا أمام عتبة التساؤل والحيرة : هل هو اختيار ناتج عن انفعالات وحالات نفسية داخلية تمّ تصعيدها لا شعوريا بهذه الكيفية، وكأن فعل التكرار فيها دليل على صراع داخلي وتشنج نفسي فكانت الأعمال (المخلوقات الغريبة) عبارة عن استنطاق لما هو داخلي عن غير وعي، لتعكس لا إراديا واقعا وقلقا حلّ بوجودها فاستساغ على هذه الشاكلة لا شعوريا، وهنا لنا أن نتوقف عند نص لفرويد وجاك لاكون عن مرجعيات «اللاوعي والتكرار» بقوله «مكانة الواقع، هو الذي يتحول من الحقيقة إلى الغريب اعتبارا أن الغريب ليس إلا مشهدا يخفي شيئا ما أوليّا في الذات، يتواجد في وظيفة التكرار [...] الواقع يمكن أن يتمثل من خلال الصدفة فبعض من الهمسات وبعض من الواقعية تشهد بأننا لسنا في حلم. لكن من الجانب الآخر هذه الواقعية ليست بقليل لأن ما يجعلنا نحلم هو الواقع الآخر المختفي وراء النقص الذي يمثل أمامنا في الحلم» (5).

أمام هذه الأعمال تحيرنا الهرابي إلاّ أنّها تستهوينا لأنّها ترتهن للمغامرة وتنفلت من قيد الأشكال والفضاء لتحرر ذاتها وتبلّغ أحيانا رسالة مفادها أنّ الفن لغة عالمية قادرة على الاتصال والتواصل من خلال رموزها وعلاماتها وأحيانا لتعبر عن ذاتها القلقة والغير المطمئنة وكأنّها بذلك تنصهر بذاتها في بوتقة الفن الحديث والفن المعاصر «الذي ركز (..) على الأبعاد الفكرية للفن، فرفض القاعدة وتحرر من المذاهب التقليدية ومن النظم المعقلنة والأشكال المسبقة وقبل بالتقنية المبدعة والمغامرة، وبطبيعة العمل الإبداعي كفكر وكمادة، كعلاقة جدلية بين عناصره المادية الموضوعية وذاتية الفنان ليصبح حقلا مفتوحا لا يطمئن بل يحير» (6) حقلا دفعها إلى التظاهرات المفعّلة لجسدها مستدعية لفنون أخرى كالموسيقى والفيديو طورا وإلى النحت عبر أبنائها الرحل أو الكائنات المتوحشة طورا آخر تشكيلة من الأعمال





تنصيبات خزفية من أعمال الهرابي لتشارك من خلالها في اتحاد الفنانين التشكيليين التونسيين 2012

من البعد الجماعي لتأتي منفصلة عن بعضها البعض. خاضعة في تركيبة بنيتها لمفاهيم التقليص والتمديد والمبالغة، وفي تركيبة ضوئها طورًا لخطة كيميائية les émaux وأخرى لخطة طبيعية les oxydes et les colorants تميل في مجملها إلى فويرقات البني والأحمر (بين الأحمر والوردي) تراكيب تفقدها ملامحها لا وبل تبشع حضورها

تدور حول محور أزلي هو محور الإنسان في مختلف مظاهره وحالاته وتركيبته الفيزيولوجية والنفسية، تنطلق من الذات إلى الآخر ومن الآخر إلى الذات في نشاط مستتب يحركه مزيج من المتعة والقلق من الإيجاد والضياع.

ثورة الخزفيات :

أعمال محورها الثورة التونسية أقامتها الهرابي في إطار مهرجان الرقاب (2012) بمشاركة أطفال مدينة الرقاب للتعبير عن الثورة التونسية مع مجموعة من الأجانب، لم تتغيّب شخوص الهرابي عن المشاركة في التعبير عن الثورة التونسية لتتقدّم بأسلوب عفوي وبسيط شبيه بثورتنا التي عبّر عنها شعبنا بتلقائية وإحساس ثوري ووطني جميل فلم تتنازل تشكيليتنا عن إحضار هذه الخصائص التي نزلتها ووظفتها تشكيليا بتنصيب أجسامها الطينية الضعيفة كضعف نفوذ وسلطان شعبنا، بسيطة كبساطة أسلحته، أصلية اللون ونقية كنقاوة فكره من أي إيديولوجية سياسية. ولكن رغم كل هذه السمات فهي كلّما اتحدّت سيطرت وتقوّت وكلّما تجمعت دعمت إرادتها وكلّما تكاثفت تحكّمت في فضائها ومساحتها التي عبرت عنها الفنانة باللون الأحمر كلون ساخن يعبر عن ثورة الوعي ونضج الفكر ودم شهدائنا، هذا اللون الذي حتى وإن صار الضوء القاتم يخيّم على فضائها (تونس حرة) يظل إشعاع الأحمر يحييها ويبعث أملا لغد أفضل فيها، لأنّ دم الشهداء أبدا لن يضيع هدرا، وهنا تتبلور لنا رسالة أخرى بعثتها الفنانة من خلال ذات اللغة التشكيلية التي ترحل وتؤرخ وتعبّر وترسم وتحلم ليصبح الفن يوما بعد يوم شبكة مترامية الخطوط متشعبة المنافذ والآفاق لا تستكين عند حد ولا ترسى عند بر، رسالة متواصلة الخطاب بتواصل حياة البشرية.

من وضعية التذكير بأصل خلق الإنسان عبر آلة ترابية إلى وضعية الدوران والحركة وفكرة التشييد والبناء ثم فكرة الجزاء والعقاب إلى ما نصبت من ذوات غريبة بشعة إلى التعبير عن ثورة شعب، ترحل بنا حبيبة الهرابي حول فلك محوره الإنسان في مختلف وضعياته وسلوكه وشعوره وانفعالاته، فتتضح لنا غاية هذه التشكيلية وهاجسها في مدّ قنوات التواصل وتوسيع شبكاتها عبر لغة الفن. فرأت في الرحيل سبيلا لتحقيق ما طمحت إليه لكن ليس عبر رحيل المادة – الجسم، فحسب وإنّما أيضا عبر رحيل الرؤية والخيال عبر تطور المدارات الفكرية والتعبيرية، إلاّ أنّها لا تتنكر لجذورها ولا تنسحب من أرضية الإنسان والمعاني الإنسانية. فيتنوع الفضاء وطرق العرض من فن الأداء إلى منحوتات إلى لوحات خزفية لكن يبقى هاجس التواصل مع الإنسان عبر صور الإنسان متمكنا في ذاتها وفي وجودها الإبداعي ربما لأنّها وجدت فيه ذاتها وربّما لكونها تماهت وجوديا مع ما أبدعت وانصهرت المادة الخزفية مع الروح البشرية. أقول هذا وأنا التي عايشت هذه الفنانة عن قرب فلمست فيها عشقا لفنها وما تصنع، لكأنّ ما شكلّت أبناها وهي الأم. هذه هي حبيبة الهرابي.

الهوامش والإحالات

1) حسين جمعة، قضايا الابداع الفني، دار الآداب، بيروت 1998، 1983، ص76.
2) حسن سليمان، حرية الفنان، بيروت لبنان، 1983، ص17
3) Michèle jouve, communication ,edition Synergies,2000
4) Mikel Dufrenne ,Esthétique et philosophie T2,Klincksieck,1998, p273
5) Claude This, De l'art et de la psychanalyse :Freud et Lacan,école nationale supérieur des beaux_ arts,1999,p59
6) سامي بن عامر، الفنون الجميلة الاصطلاح وموقعه في الفكر الحديث، مركز النشر الجامعي، 2001، ص 49

واقع الرّواية التّونسيّة الحديثة : الاعتقال والانعتاق

محمّد عيسى المؤدّب / ناقد وقاص، تونس

تظلّ الرواية حاملة لوعي التطوّر وتجسيم مفاهيم أدبيّة ونقديّة لصلتها الوثيقة بالواقع والمتلقّي . .فهي متعدّدة المراجع والسجلات، تحتمل الانغلاق كما تحتمل الانفتاح، تحيط بالمركز كما تعنى بالهامش ،تحفل بالذاتي وتستغرق في قراءة الموضوعيّ في تحوّلاته المختلفة . .

وليست الذات الروائيّة منفصلة عن الروابط الاجتماعيّة والسياسيّة والمعرفيّة، بل هي متّصلة بها، واعية بهناتها وتحدّياتها . . ومثلما كانت هزيمة سنة 1967 حدّا فاصلا بين مرحلتين في صيرورة الرواية العربيّة من خلال تجاوز جماليات الرواية المكرّسة وإبداع أشكال جديدة متفاعلة مع المستجدّ والمتغيّر فإنّ ثورة 14 جانفي في تونس حرّرت الأقلام في هذه الفترة على الأقل فعبّرت عن هموم كانت نائمة ومسكوتا عنها بسبب ظروف القمع والمنع والمصادرة وإن كنّا لا نعدم مغامرة الكثير من النصوص قبل الثّورة في الإصداع بالرأي المخالف وكشف مظاهر الاختناق والاحتقان في الشارع التونسي وملامح الثقافة الحاملة للقشرة المسطّحة التي لا تدعو في الحقيقة إلا إلى إبداع سطحيّ، خامل، في غربة عن هويّته وهموم المبدعين وشواغل الشّارع ومحن المنسيين والمهمّشين . .

وعبّرت الرواية عن واقع الاعتقال المعلن والخفيّ وكذلك ملامح الانعتاق في مستويين متجاورين هما الأشكال والمضامين . . وحظيت الرواية بعناية أكبر من قبل الكتاب والناشرين للإمكانيات الفنيّة الكبرى المتاحة فيها وخاصّة في ما يتعلّق بحضور التفاصيل واختلاف زوايا الرّؤية وتعدّد الأمكنة والأزمنة والشّخصيّات بالإضافة إلى فرص استدعاء تقنيات السيرة الذاتية والريبورتاج لتقديم شهادات ويوميّات من الواقع كما جرى دون اختزال أو حذف، دون تعطيل وإلغاز . . .كما تحفل الرواية أيضا بالنّصوص الاخرى كالتاريخ والشّعر وهو ما يمنحها فرصا أكثر لنقل وقائع الثّورة انطلاقا من تحليل الأسباب التاريخيّة العميقة لأزمة المجتمع التونسي من زمن الاستعمار وصولا إلى وقائع أيّام الثّورة وانتظارات المجتمع بكلّ أطيافه وألوانه . . .

و قد شئنا أن ندرس مبحثي الاعتقال والانعتاق في الرواية التونسيّة من خلال أربعة نماذج صادرة حديثا وهي: تراتيل لآلامها لرشيدة الشّارني، في بيتنا قنّاص لمراد البجاوي، توق يحاصره الطّوق للمحسن بن هنيّة وعلّالة الزّيني أو المطلوب عدد 1 في سيدي بوزيد لرياض خليف . .

1 – الاعتقال :

تعني لفظة الاعتقال سرد الوقائع والحكايات التي نقلتها الرواية من زمن الظّلم والقمع والسّجون وكذلك ما كانت تعانيه الفئات الاجتماعيّة الفقيرة من إقصاء وأشكال تركيع نفسيّة وماديّة حافلة بالألم بالإضافة ما لحق بالعائلة التونسيّة من ذعر وخوف واضطراب شمل كافّة أفرادها بسبب المداهمات البوليسيّة والتّعتيم الإعلامي أيّام الثّورة . .

فرواية تراتل لآلامها لرشيدة الشّارني تتعمّق في تصوير مأساة الأمّهات في علاقتهنّ بسجون الرأي انطلاقا من معاناة عائلة تونسيّة اعتقل ابنها غيث بسبب مواقفه السياسيّة . .

فانطلاقا من شخصيّة الأمّ خضراء الجباليّة تكشف رشيدة الشّارني صور النّضال الحقيقي للمرأة التونسيّة . .هيّ الأمّ التونسيّة في عفويّتها وصدقها وعمقها وعنفها ومعاناتها وشقائها ودموعها. . .و أيضا في تحدّيها للسّلطة وأعوان السّجون من أجل حماية ابنها والدّفاع عنه في كلّ السّجون التونسيّة. . .في برج الرّومي ،في 9 أفريل . .في القصرين وصفاقس والهوارب . .

تقول رشيدة الشّارني : « **شهقت خضراء وصفعت صدرها بعنف، عصف الخوف بأحشائها وتصاعد الدم إلى رأسها المصدوم وارتعشت أناملها، تداعى السّفساري عن رأسها وكتفيها ولكنّه ظلّ عالقا بالحزام.**

– يا ليعتي، دفنتم ولدي بالحياة، حرام عليكم.

واصل الحارس خطابه العنيف غير مبال بمشاعرها :

– هيا غادري الشبّاك أيّتها المرأة العنيدة ودعينا نعمل بسلام.

كنت أقف خلفها حاملة كيس الثّياب وحين علا صوت الحارس سحبت أمّي التي حرنت أمام الشباك لهول الصّدمة» (ص ص 88–89)

وتوقّفت الكاتبة عند خيبة الشّباب التّونسي ويأسهم من واقعهم . .فيهاجر الابن الأوسط بشكل سريّ بحثا عن الشّغل ويضيع الابن الأكبر بين الحانات وأوكار المخدّرات والمشرّدين والمنسيّين محاولة منه للنّسيان. . نسيان القهر والاستعباد وجور الكاباس. . .فلم يكن شباب البلاد إلاّ «**كائنات حيّة، ميّتة يغذّيها القهر ولاتؤول إلى مآل**» . . .

فالرّواية هيّ رواية الواقع والمسكوت عنه . .في مظاهر البؤس والتوتّر الاجتماعي والسّياسي وفساد النّظام في كلّ اختياراته وخاصّة في السّياسة والإعلام والتّربية. . .و قد استشرفت رشيدة الشّارني الأسباب العميقة لسقوط النّظام السّابق سياسيّا واجتماعيّا واقتصاديّا وحضاريّا. . فكتبت بدقّة وعمق انطلاقا من وضعها العائلي، انطلاقا من محنة أمّها وإخوتها ومحيطها في تونس وعين دراهم. . .فلم تكن الرّاوية دنيا إلاّ رشيدة الشّارني ، فردا من هذه العائلة التونسيّة التي روّعها النّظام السّابق. . .و لم تكن إلا ابنة لأمّ عرفت كلّ أشكال المحن والشّقاء. .

كما عادت رشيدة الشّارني في سياق تحليلها لشخصيّة خضراء الجباليّة إلى النّصف الأوّل من القرن العشرين وتحديدا إلى زمن الاستعمار. . .و كشفت بعض ملامح مقاومة أهالي الشّمال الغربي للمستعمر واستحضرت الفلاّقة الذين سكنوا الجبال. . .و استحضرت بطولات علي بن غذاهم والدّغباجي والبشير بن زديرة وغيرهم من رموز النّضال الوطني. . .إلاّ أنّ ذلك لم يشفع لأهالي الشّمال الغربي لينالوا حظوظهم في العدالة والتّشغيل والكرامة . .

وفي رواية **توق يحاصره الطّوق** للمحسن بن هنيّة تطالعنا لوحة تتصدّر الغلاف الخارجي «**رواية تدور أحداثها أثناء فترة حكم بن علي**» تعلن انزياحا زمانيّا واستغراقها في كشف حقائق من تاريخ البلاد أثناء حكم الرئيس السّابق وهو ما يعلنه الكاتب في توطئة بعنوان بداية :

«**الجغرافيا بين ولاية سيدي بوزيد وباقي تراب جمهوريّة**

تونس . . أمّا الزّمان فهو من 7 نوفمبر 1987 إلى 14 جانفي 2011 . . أمّا الظّرف فهو الظّرف السياسي خلال هذه الفترة . . أمّا المادّي، فهو فتاة تونسيّة ليس لها ملامح أو خصائص تخصّها لأنّها صورة لكلّ بنات جيلها، وظرفها هو الأغلب انطباقا عليهـنّ» (ص ص 4 - 5)

اختار المحسن بن هنيّة امرأة لتروي لنا تفاصيل حياتها من فترة دراستها بالابتدائي في إحدى المناطق الريفيّة بسيدي بوزيد إلى دراستها الثانويّة فالجامعيّة بتونس العاصمة انتهاء بالعودة إلى سيدي بوزيد لرواية أحداث الثّورة . .

ويوهمنا ضمير الأنا المتكلّمة أو رؤية الراوي الفرد العليم بكلّ الحقائق برواية سيرة ذاتيّة لشابّة تونسيّة، شاء الكاتب أن لا يتدخّل في سرد مسار حياتها :

«الآن أتوقّف عن سرد الفظائع وهذه المحن فهل يعنيكم أمري؟ . .هل بوسعكم استيعاب الأخرق من ظروفي؟

ليس بوسعكم ذلك، أو على الأقلّ الكثير منكم أو بعضكم، بالرّغم من قناعتي بأنّ أمري لا يهمّكم ولا تهمّكم سيرتي الذاتيّة . .كتبتها لكم في شكل هذه الرّواية . .فأنا مصرّة على طرحها بينكم، بالرّغم من فشلي في أغلب مساعيّ خاصّة منذ أن أفلحت في سعيي في الحصول على الأستاذيّة . .و أقسم لكم أنّها الشّمعة المضيئة الوحيدة في طريق أيّامي . .غايتي من هذه السّيرة هيّ تسويق أحوالي وهمومي لمثيلاتي لعلمي أنّـهنّ كثر»(ص 41) . .

أمّا الشّخصيّات فقد حضرت ممثّلة لتركيبة المجتمع التونسي في اختلافه وتعدّد منابته الاجتماعيّة والفكريّة . .و منها نون ميم تاء أو نجاة بنت محمّد التوزري وهي شابّة متخرّجة من الجامعة وتعاني من البطالة والعنوسة، تبرز بفكرها الوسطي الحائر والباحث عن الاستقرار شأنها في ذلك شأن تركيبة عائلتها، عائلة تونسيّة تحرص على الحفاظ على هويّتها العربيّة الإسلامية وتوفير أسباب العيش الكريم . .و أحمد حامد الطّالب اليميني الذي يفرّ من تونس بعد انتخابات 1989 ويسافر إلى إيران ويدرس هناك ويتزوّج إيرانيّة ثمّ يعود إلى تونس بتواطؤ مع مسؤولين سياسيّين . .أمّا حسيب الهمّامي فهو أستاذ جامعي يساري متحرّر، حريص على الحريّات والعدالة الاجتماعيّة . .

وتناول المحسن بن هنيّة في الرواية العديد من القضايا المهمّة منها :

- الوضع السّياسي : العنف السياسي في الجامعة والبوليس السياسي والاعتقالات التي مسّت الشّباب المفكر . .

- الوضع الاجتماعي : مظاهـر الرّشـوة والمحسوبيّة والبطالة، الاحتقان الاجتماعي، معاناة العنوسة والحلم بالزّواج ورفض العائلة التونسيّة لطرح الاتّجاه اليميني المتطرّف في مسألة الزّواج أي زواج المتعة وكذلك رفض الطّرح اليساري المتحرّر وذلك من خلال شخصيّة حسيب الهمّامي . .

- الثّورة التّونسيّة : توقّفت الرّاوية عند أسباب اندلاع الثّورة وانعكاسات كلّ ذلك على شخصيّة البطلة :

«تتّجه الجموع شرقا وهي تأتي من كلّ زقاق ونهج وتفضي إلى الشّارع الكبير، ويقف خلفها في وقفة شامخة كشموخ مطلبها، تمثال رجل سبر علم السياسة والاجتماع وكأنّه يعيد على الجماهير الدّرس « إنّ التفرّد بالسّلطان إيذان بزوال الدّول « . .هذا المعنى رسّخ أنّ للظّالم المتفرّد بالسّلطان ساعة زوال»(ص 218)

أمّا رواية **في بيتنا قنّاص** للكاتب مراد البجاوي فهي توثّق لأيّام الثّورة التونسيّة انطلاقا من نموذج عائلة ممثّلة لكلّ العائلات التونسيّة . . وهي الرواية الثّانية له بعد رواية **يوسف كما شاء** التي رصدت أجواء الاحتقان لدى الشّباب المقصيّ في الوسط والشمال الغربي مقابل صمت السّلطة وتهميشها لقضاياه الجوهريّة . .

ينقل لنا الكاتب انطلاقا من عائلة خالد الموظّف البسيط الأخبار التي يتداولها الناس في الشوارع والمقاهي

والحافلات والميترو حول انتفاضة شباب سيدي بوزيد والمدن المجاورة لها وصولا إلى شارع الحبيب بورقيبة وما ينجرّ عن ذلك من مخاوف الأطفال وقلقهم من أصوات الرصاص وصور الشهداء في الشوارع. كما صوّر مظاهر الظّلم الاجتماعي والاستغلال والرشوة والثراء الفاحش وما تعمد إليه السّلطة من تعتيم إعلامي ومغالطات ومضايقات وتهديدات للشّباب الثّائر...

ووظّف الكاتب علم التّحليل النّفسي لدراسة مشاعر المواطنين في لحظات الحزن والرعب والقلق وخاصّة ما يتعلّق بمشاعر النّساء والأطفال... كما نقل ما ساهمت به وسائل الاتّصال الحديثة وخاصّة الفايس بوك في توثيق تفاصيل الاحتجاجات وأيّام الثورة بكلّ أطوارها...

ولعلّ شخصيّة القنّاص التي تابعها الراوي بشكل فنّي مشوّق متدرّج من التخفّي إلى الانكشاف تعدّ الشّخصيّة المحوريّة في الرواية، إذ ترافق العائلة في ملامح غامضة وحاقدة.. و القنّاص كما تسرد الرّواية هوّ جهاد صهر خالد وخال أبنائه، الشّرطيّ الفاشل المطرود من سلك الأمن يقتنص الشّباب بمسدّس الموت ويخفي الفجيعة أيضا للعائلة....

ويتميّز القسم الأوّل من رواية علالة الزّيني **أو المطلوب عدد 1 في سيدي بوزيد** لرياض خليف بمفارقة بين مشهدين، بين سرد تاريخ مدينة سيدي بوزيد في محاربة الاستعمار ودعم الفلاّقة ونصرتهم وحبّ الأهالي لرموز النضال الوطني وبين سرد وقائع الظّلم والمحسوبيّة والبطالة والفقر في زمني حكم بورقيبة وبن علي ... وحضر علالة الزّيني جمعا في صيغة المفرد، رمزا لكلّ أشكال الفساد وهو ما سيؤدّي إلى الثّورة الأولى بسيدي بوزيد في أحداث فيضانات أواخر التسعينات...

يقول الرّاوي في وصف علالة الزّيني: **«ذئب أنت يا رجل.. خطاب للشّيوخ والمواطنين البسطاء الحالمين بالمساعدات والمشاريع. تماطلهم وتسخر منهم وتستبدّ بهم وخطاب سرّي لخاصّتك... ألاعيب ومرح ومشاريع خفيّة وجهاز سرّي من الوشاة يرصدون لك كلّ شيء... تصلك أخبار المعارضين والرافضين من كلّ القرى فتنهال عليهم بلا رحمة ولا شفقة. تزجّ بهم وتدفع لمحاصرتهم»(ص87)**

أمّا في القسم الثّاني فقد وثّق رياض خليف ظروف اندلاع الثّورة وأسبابها السياسيّة والاجتماعيّة وهي تهمّ أساسا، الثورة على الظّلم والقهر والفقر والبطالة... أحسّ شباب سيدي بوزيد فعلا أنّ ما قدّمه أجدادهم وآباؤهم لم تقابله السلطة إلا بالنّسيان والاحتقار وهو ما ضاعف من احتقانهم وتمرّدهم...

وتوقّف الرّاوي عند مشاهد معلنة وسريّة لعلالة الزّيني وهو يسعى رفقة عصابة الفساد إلى إخماد الثورة وتهديد الشّباب الغاضب إلاّ أن إصرار المدينة كان أقوى على إسقاط النّظام...

فمدينة سيدي بزيد لم تحضر في الرّواية مدينة للثّورة فقط بل حضرت أيضا مدينة **«علاّلة الزيني»** بسوء سيرته وسلوكه وعمالته السياسية فكان رمزا لكلّ المسؤولين الذين نهبوا الوطن وسرقوا أحلام شبابه.

لذلك مثّلت الرّواية وثيقة مهمّة لفهم الأسباب الخفيّة والمعلنة للثّورة التونسيّة...

و نؤكّد شيوع صور الاعتقال وانتشارها في متون النصوص نفسيّا وماديّا حتى لكأنّ المجتمع أصبح سجنا كبيرا يعجّ بشعب مقهور ومحتقن مقابل إمعان السّلطة في التلذّذ بتعذيب كافّة الفئات الاجتماعيّة بكلّ الأشكال...

2 – الانعتاق :

إنّ قيمة الإنسان هيّ في إيمانه الحقيقي بحريته ويزداد هذا الإيمان رسوخا لدى الكاتب حتى يمتلك الجرأة المناسبة للتّعبير عن ذاته أوّلا ثمّ التّعبير عن قضايا الإنسان ثانيا بأشكال تكسر كلّ التابوهات المحنّطة وتمتلئ بالجرأة والاختلاف...

ورأينا أنّ مبحث الانعتاق في الواقع انطلاقا من النماذج الروائيّة التي ندرسها جليّ وواضح.. فبعد سنوات التّعتيم والمراقبة والحصار والرّهبة عبّرت الرّواية عن الملامح الأولى للحريّة بعد ثورة 14 جانفي...

نلاحظ أوّلا مظاهر الحيرة والقلق في تفاعل الكاتب مع محيطه وواقعه الجديد وهو ما عبّر عنه رياض خليف في وصف الملامح العامّة لمدينة سيدي بوزيد وما شملها من حالات قلق وانتظار وارتباك:

«كم أشعر في هذه الأيّام بحاجتنا إلى الوطن وحاجته إلينا... آه يا وطن لماذا لم تجد في هذه اللّحظات الحاسمة رجلا تحبّه ويحبّك بعمق ويحبّه النّاس؟... لماذا نضيع؟... ألم تنجبن يا نساء البلد من ينهي حيرتنا...؟؟؟

مازلنا نقبع جميعا في حالة انتظار.. تونس عروسنا زوّجناها للحريّة ولدماء الشّهداء...»(ص ص 3-4)

فالكاتب غير منفصل عن محيطه، عن نبض الشارع، ينقل ما يلاحظه من انقسامات بين اليمين واليسار، وينقل مخاوفه من الصراعات الفكريّة والايديولوجيّة التي ستساهم أكثر في تمزيق كيان الوطن... فلم يعد الخوف مرتبطا بالاستبداد بل هو الخوف من التفريط في الحرية التي استشهد من أجلها المئات من الشّباب التونسي كما ضحّت من أجلها العائلات التونسيّة ماديّا ومعنويّا...

ويعبّر المحسن بن هنيّة عن القيمة التاريخيّة ليوم 14 جانفي.. هذا اليوم الذي سيكون حاسما في حياة الشّابة نون ميم تاء أو نجاة بنت محمّد التوزري إذ ستنسى أيام القهر والرّشوة والمحسوبيّة وستحقّق أحلامها مثلها مثل الآلاف من الشّباب التونسي:

«احتوتني الأريكة وفي غمرة الانتشاء يرتفع بصري إلى روزنامة - يومية - معلّقة هناك.. بالرّغم من الارهاق، نهضت بخفّة لأنزع الورقة الدالة على هذا اليوم: 14 جانفي.

وينتصب أمامي استنتاج.. ليس كلّ يوم بيوم، وإنّما التاريخ بعض من أيّام..»(ص ص 220 - 221)

أمّا رواية في بيتنا قنّاص فقد عبّرت عن تحرّر المجتمع التونسي في مستويين: مستوى أوّل افتراضي سابق للثّورة انطلاقا من الموقع الاجتماعي الفايس بوك.. استطاع المشهد الفايسبوكي أن يتجاوز صمت الإعلام الوطني ورضوخه للسّلطة وأن يفضح كلّ الممارسات الإجراميّة والبشعة في حقّ الشّعب وهو ما ساهم بشكل كبير في تزايد الاحتقان والغضب...

المستوى الثّاني واقعي، في رصد عمق نبض الشارع التونسي الذي عبّر عن ارتياحه بعد تحرير وطنه من نظام مستبدّ ومن قنّاص روّع المواطنين لأيّام طويلة ... انزاحت المشاهد في الرواية من القتامة والضيق والأحلام المزعجة إلى الأمل والامتداد والانتظارات المتفائلة... و اكتسبت الشخصيات داخل العائلة ملامح أخرى، ملامح بلا رعب وكوابيس...

وينقل الكاتب حوارات من داخل العائلة، كما تجري في الواقع، بأسئلتها وانتظاراتها مثل هذا الحوار الذي يجمع بين الزّوج وزوجته:

- عقلك في أبنائك يا يسرى..

- بل في مستقبل لهم أفضل، فأيّ مصير ينتظرهم؟

- كمصير غيرهم.

- البطالة.

- لكنّهم مازالوا يدرسون وأرجوك لا تحدّثني عنهم في هذا الشّأن فيتحمّلون ماليس في وقته..

- إنّهم يتلقّون ذلك رغما عنك.. هم الذين حدّثوني أكثر من مرّة عن تململ التلاميذ من الوضع الذي يعيشه غيرهم وظلّوا ينتظرون الشّغل فلا يجدونه...

- حدّثيهم أنّ الوضع سيتغيّر...» (ص 42)

وتعبّر رشيدة الشّارني عن التحرّر بشكل آخر.. فموت خضراء الجباليّة بعد سنوات القهر لم يكن إلا رمزا لمسار جديد لواقع البلاد.. فهذه الأمّ لا يمكن إلّا أن تكون كناية عن تونس، عن الأرض، عن الوطن

الذي يخرج من السّراديب والظلمات إلى الحريّة والأنوار. . . .

و لئن ماتت خضراء الجباليّة . . . فإنّ موتها، هوّ رمز لشهداء هذه البلاد . . . الشّهداء الذين قدّموا دماءهم ثمنا للحريّة . . .

«أقفز بخفّة مفاجئة فوقها وأركض نحو المدى البعيد . . . يبلّلني رذاذ خفيف نزل فجأة ولطّف من سخونة الجوّ، أشقّ عباب ريح قويّة تسرّبت من جميع فجاج الوطن أعدو ملء قوّتي وكأنّي ألاحق غيمة مسافرة، أشعر بتجددي وعنفواني وامتلائي بالحياة، يصادفني وجه ابن خلدون متأمّلا في ثبات ما يحدث، أتخيله يبتسم لي ويقول بصوت بالغ الحكمة:

خضراء يا لون تونس

ليل الغرابين قصير

و كلّ العمر

أرخص من دمعتك» ص 165.

ويعدّ التّجريب في الرواية شكلا آخر من أشكال الانعتاق. فهو يكسبها أكثر حريّة بالانفتاح على بقيّة الأجناس والفنون ويمنحها قدرات أكثر على التطوّر . . . فهو يجدّد طاقاتها اللّغويّة ويغنيها بتعدّد الأصوات فتنفتح أكثر على واقع متغيّر وأزمنة مفتوحة. والرواية ليست فقط نقدا للواقع واحتجاجا عليه بل هيّ كيان فنيّ أيضا يفسّر الواقع ولا ينقله كما هوّ، وتجريب التّقنيات يعبّر عن عدم طغيان الواقع وتجربته وسيطرته على الكاتب تماما . . . هو نوافذ إضافيّة لتنشيط التفكير الفنّي. . . وهو أيضا مواقف وأسئلة واستشراف. . .

فالكتابة عند رشيدة الشّارني هيّ رحلة تذكّر وبوح عبر تجريب تقنيات سرديّة متنوّعة الإحالات شرقا وغربا وخاصّة في ما يتعلّق بتعدّدالأبطال وتعدّد الأمكنة وتناوب الشّخصيّات على عمليّة السّرد وتوظيف الشّعر والموسيقى والتاريخ والفنّ التّشكيلي والأحجية كمرجعيات أساسيّة تستضيء بها شخصيّة دنيا الراوية. .

«البقرة عمرها ما تجيب غزال

تجيب عجل مدلّلة وذانيه

أصل الصّيودة أولادها قتّالة

وولد الضّبع منداف يحصل فيه . . . ص 124

ونهض البناء السّردي في علاّلة الزيني على تعدد الرواة وكسر التّسلسل الزّمنى والاستناد إلى جماليّات التفكّك وهو ما ساهم في الخروج من رتابة الحكي واستدعاء شخصيّات من الواقع والمتخيّل للحديث عن مدينة سيدي بوزيد في ثلاث فترات زمانيّة وهي: حقبة الاستعمار وزمن حكم بورقيبة، فترة حكم بن علي والأيّام الأولى للثّورة. .

واستحضر رياض خليف مقهى سمرقند فضاء محوريّا في الرواية لتكون فضاء تذكّر وحكي وكشف . . . فهي الفضاء الذي يتردّد عليه كلّ الناس، لا يعرف إقصاء ولا تمييزا بين الفئات الاجتماعيّة. . . والفضاء يرتبط لاشكّ بمحلّي شعبي حامل لهويّة ومنفتح أيضا على مراجع حضاريّة ودينيّة لمدينة سمرقند التي وصفها ابن بطوطة بقوله:

«إنها من أكبر المدن وأحسنها وأتمّها جمالا، مبنية على شاطئ وادٍ يعرف بوادى القصّارين، وكانت تضم قصورًا عظيمة، وعمارة تُنْبِئ عن هِمَم أهلها.»

أمّا رياض خليف فيصف سمرقند بقوله:

«لست أدري منذ متى تحديد ا تحولت سمرقند في مخيّلتي إلى ركح كبير . . كلّ هؤلاء صاروا مجرّد شخوص روائيّة ومسرحيّة. . وصرت أبحث عن وجوه روايتي. . أشاكسهم. . أحاورهم. . أبدل من وجوههم وأخفي بعض حكاياتهم. .

يجلس الناس في سمرقند لشرب الشاي والقهوة والدردشة وأجلس لأطلق العنان للخيال. . .»(ص 50)

ووظّف مراد البجاوي تقنية الريبورتاج ليلتصق أكثر بالواقع داخل العائلة وفي الشّارع ووسائل النّقل وليكون

أقدر على نقل الأحداث وللإيهام بتواجد الراوي في كلّ الفضاءات الموصوفة . .

كما نقل لنا خطاب الشّباب الفايسبوكي مؤكّدا على دقّة المعلومات وسرعة تدفّقها مثلما يتجلّى مثلا في حوار الأب مع ابنه يوم 15 جانفي :

- **ألم أدعك إلى النّوم بدل السّهر مع الأنترنيت؟**
- **صباح الخير يا أبي . .**
- **عمت صباحا . .**
- **كما لم يتغيّر شيء يا أبي . .**
- **أهذا موقف حزب الفايس بوك؟**
- **كلّهم يدعون إلى مواصلة التظاهر والاحتجاج حتى اجتثاث رموز النظام . .**
- **وأمّا الرئيس فقد فرّ وخلع . .**
- **المهمّ لم يتمّ . .**
- **وما المهمّ لديهم؟**
- **أن يرحل الأتباع . .**
- **أتباع من يا حازم؟**
- **أتباع الفصل 56 . .**
- **وتفهم في الفصول أيضا؟**
- **ولابدّ من الفصل 57 . . .إنّه الفايس بوك يا أبي . . .**
- **معك حقّ يا ابني، فنحن لا نفهم . . » (ص 154)**

وعموما فإنّ التّجريب يهجس بما يمكن أن تكتشفه الرواية وحدها في تشكّل بنيتها وتحليلها النوعي للرّاهن والفرد والمجتمع . .فليست الرواية بذلك حاملة لحقيقة ويقين . .إنّها كثيرة الأسئلة والجدل وهي مسار بحث لا ينتهي . . .

خاتمة :

لئن عرفت الرواية التونسيّة في العقود الأربعة الأخيرة تطوّرا كبيرا في الأشكال والمضامين وعدد الروايات المنشورة فإنّها عرفت بعد ثورة 14 جانفي انتشارا أكثر على حساب القصة القصيرة والشّعر أيضا ويمكن أن نفسّر ذلك بطبيعة الرواية كجنس أدبيّ له قابلية احتضان بقية النصوص بالاضافة إلى تميّزه بالتفاصيل وهو ما تحتاجه الأقلام التي اختارت أن تستحضر يوميّات الثورة التونسيّة في أشكال مختلفة . .

فالرواية بذلك غير منفصلة عن حدّة الأزمات التي تواجه الكتّاب والمجتمع . .فهي تنقل الوقائع وتوثّق تاريخا وتسرد شهادات . .وهي أيضا مغامرة في الكتابة تحتمل النّجاح كما تحتمل الفشل . .فلا القارئ والناقد لوحدهما كفيلان بتقييم هذه التّجارب الروائيّة . . .إنّه الزّمن أيضا يقرأ . .وقد يلغي تجارب وقد يرسّخها في الذّاكرة . . .

المصادر والمراجع

- تراتيل لآلامها لرشيدة الشّارني - الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت .
- علاّلة الزّيني لرياض خليف - دنيا برانت - سيدي بوزيد .
- في بيتنا قناص لمراد البجاوي - مطبعة فن وألعاب - تونس .
- توق يحاصره الطوق للمحسن بن هنية - مطبعة الألوان الأربعة - سيدي بوزيد .

قراءة في كتاب «هذه فلسطين.. الصهيونيّة عارية» للمناضل الرّاحل حسين التريكي

الهادي غيلوفي/ باحث، تونس

مقدمة :

قابل وجه ربه في شهر ماي الفارط، في الأرجنتين، المناضل التونسي حسين التريكي، الذي قضى في تونس الثورة، أشهرا معدودة، ومعلوم أن حسين التريكي معروف بنضاله من أجل التعريف بالقضية الفلسطينية، وتعرية الصهيونية... وهو شخصية غير مرغوبة من الدوائر الصهيونية. وللرجل كتابات بلغة القوم الذين يعيش معهم، عن الصهيونية التي يعتبرها كأخطبوط يسعى بالتعاضد مع الاستعمار العالمي الذي ما فتئ ينكب الشعوب في مقدراتها إلى السيطرة على التجارة العالمية وعلى الاقتصاد العالمي. نحن نقول، رحم اللّه حسين التريكي، فهو ثروة سيتفطّن لها أبناؤنا وأحفادنا في الإبّان عندما تكون هناك إرادة في تونس، لكي يحتفي الوطن بأبنائه المناضلين والمصلحين.

فقد صدرت للسيد حسين التريكي نسخة جديدة منقحة من كتاب «هذه فلسطين.. الصهيونية عارية» حيث حاول التريكي أن «يعرّي» الصهيونية: هكذا زوّر الغرب التاريخ... لـ«شطب» فلسطين.

فالكتاب قد صدر أول مرة في آخر السبعينات ليعود سنة 2011 لينقحه وينشره مرة أخرى مواكبا للأحداث التي جدت بعده : فهو يهدي كتابه إلى كل نفس أزهقت في سبيل إسعاد بني الانسان إلى فلسطين المعذبة وإلى أبطالها الذين يضحون بأرواحهم لإرجاع الحق والسلام إلى «أرض السلام».

و«هذه فلسطين. .**الصهيونية عارية**» كتاب تجربة عميقة انطلقت مند تأسيس مؤتمر المغرب العربي سنة1947 وحرص شباب الحزب الحر الدستوري على فكرة أن قضية تحرير تونس من الاستعمار لا يمكن أن تنفصل عن قضية تحرير الجزائر والمغرب وفلسطين وبأن العرب قوة عظمى في توحدهم. كلف حسين التريكي بمهمة تمثيل الجامعة العربية في أمريكا اللاتينية، في بيونس أيرس أين اكتشف أن 26 مدرسة عسكرية تحت سماء الأرجنتين أسستها الصهيونية.. هذه الحركة التي استنزفت خمسة عشر ألف طالب لتنفيذ الدعاية الصهيونية.. لتصبح الأرجنتين قاعدة لها بعد الولايات المتحدة.. وما كان للصهيونية آنذاك إلا أن تهيمن على القطب الجنوبي للأرض الذي يحتوي على ثروات هائلة على جميع الأصعدة.. كل هذه العوامل دفعت الكاتب للدفاع عن القضية الفلسطينية ومقاومة الدعاية

الصهيونية، وينشر عدة كتب وصحف باللغة الاسبانية ساهمت في فضح إسرائيل في أمريكا الجنوبية، ويربط علاقات بالأوساط الدبلوماسية العاملة في الأرجنتين إلى أن حكمت عليه المخابرات الإسرائيلية بالإعدام في عدة مناطق من أمريكا الجنوبية.. ثم اتصل ببعض الحلفاء الطبيعيين لفلسطين ليمدوه بمعلومات عن أي تحرك صهيوني.. بعد أن ترسخت في ذهنه حقيقة أن «الصهيونية عدوة الإنسانية»..

و أن الذي لا يدرك واقع الصهيونية لا يمكنه فقه المشاكل الطارئة في العالم.. ناهيك أنه بعد نكبة 67 تم بعث 35 ألف عالم لإسرائيل وهو دليل على أن كل جامعات العالم أنداك تعمل لفائدة الصهيونية.. أمام هذه المعلومات التي تعكس نضالات المفكر فهل من المنطقي أن لا يستفيد طلبة قسم التاريخ بفكره في أية جامعة عربية لاستقدام هذه «الموسوعة التاريخية» وأن لا يدرج هذا الكتاب ليدرس في برنامج التاريخ في مادة تاريخ القضية الفلسطينية وأن لا تقتنيه وزارات الثقافة العربية ليودع في المكتبات العمومية ليطلع عليه القراء لأهميته؟!

ففي نسخة أنيقة منقّحة جديدة حاول المؤلف «تعرية» الصهيونية وفضح ما تدّعيه من حقوق تاريخية وجغرافية في فلسطين وكشف عوراتها وكذبها وتحريفها للحقائق. والكتاب الذي يعدّ 448 صفحة والذي قدّمه المفكر الفنزويلي الكبير «Domingo Alberto Rangel» هو عبارة عن «مرجع» لا يكتفي فيه مؤلفه بالنقد والتحليل فحسب بل يتحدث فيه أيضا بلغة الأرقام والوثائق الشهادات والحقائق الدامغة ليبرهن بالوقائع التاريخية والمعطيات العلمية أن إسرائيل ليست سوى كيان عنصري مصطنع تمتد شرايينه خارج حدوده ليمتص خيرات شعوب أخرى ليتسنى له البقاء. ويستدل الكاتب في هذا الصدد بشهادات دونها مفكّرون يهود ليبيّن كيف إن اليهود اغتصبوا فلسطين بحد السلاح وبالتواطؤ مع الاستعمار البريطاني في حين أنه ليس لهم أي حق تاريخي في فلسطين العربية وأن ما يسمونه «الوعد الإلهي» لا يعدو أن يكون سوى أسطورة اختلقوها لأنفسهم... ويتوقف الكاتب بإسهاب عند جذور قضية فلسطين محاولا إلقاء الضوء على خفاياها ونفض الغبار عن الحق الفلسطيني الذي عمدت الصهيونية إلى طمس معالمه الحقيقة بكافة وسائل الدعاية والنشر حتى تسمّم الرأي العام العالمي وتاه في منعرجات «الباطل الصهيوني» وأصبح خلافا للمنطق يناصر الجلاد ضد الضحية... ويذبح الحرية... باسم الحرية... وفي هذا الإطار يوضح الكاتب أهم وأخطر المراحل التي مرت بها قضية العرب الأولى وكيف بيعت في سوق «البورصة الصهيونية» وكيف بيعت معها الذمم ومبادئ الحرية والكرامة الوطنية وحق تقرير المصير على مسرح الأمم المتحدة لزرع كيان غريب على أنقاض وطن تضرب عروبته في أعماق عشرات القرون من التاريخ.

فهو يري أنه قام بتمهيد وتحيين النسخة الثالثة لتمكن القارئ المعاصر من استيعاب جوهر النزاع العربي اليهودي «استيعابا» جيدا لنشوء هذا النزاع الذي تولدت عنه عدة حروب، والذي لا يزال يحدث الاختلال بالأمن والسلم الدوليين بصورة تكاد لا تنقطع. إذ أن «مشكلة فلسطين» باتت منذ منتصف القرن التاسع عشر مركزا لإحداث الأزمات السياسية والاقتصادية والمالية.... والحروب التي تعانيها كل الدول بصورة مباشرة أو غير مباشرة على المستوى العالمي.

والواقع أنه لا يمكن استيعاب هذا النزاع استيعابا حقيقيا إلا بالتعمق في سوابق الظروف الذي تولد عنها وفيها «المشكل الفلسطيني» الذي ليس له مثيل في التاريخ.

إذ أن هذا المشكل تولد في خضم المؤامرات والدسائس التي حيكت خلال الصراعات التي تشابكت فيها المصالح والصراعات الاستعمارية قبل أن يتجلى على أرض فلسطين.

إذ يؤكد ذلك شايم وايزمان فيما دونه في مذكراته حيث يقول: «لم يكن اليهود هم الذين انشأوا وطنهم القومي في فلسطين بل إن السياسة الاستعمارية (السائدة حينذاك) هي التي تكفلت بتطويره».

كما يؤكد ذلك أباإيبان وزير خارجية حكومة إسرائيل الأولى في احدى خطبه على منبر هيئة الأمم المتحدة حينما ناشد أعضاء هذه الهيئة قائلا: «إذا لم نستوعب جيدا الظروف التي تولدت فيها مشكلة فلسطين لن يتسنى لنا أن نجد لها حلا عادلا».

ويري التريكي إن هذه الدولة المصطنعة سرعان ما تحولت إلى مركز جوهري للارتباكات المستمرة بين الدول، والإخلال بأسباب السلام والأمن الدوليين المولد للحروب والمنشئ للمشاكل العنصرية والدينية، المتسببة في الاشتباكات المسلحة والاقتتال بين العرب واليهود.. وبذلك أصبحت إسرائيل مركزا يستحيل معه التعايش السلمي بين مختلف العروق التي تتكون منها العائلة البشرية الكبيرة التي خلقها الله.

إن إسرائيل تشكل المركز الرئيسي للاضطرابات الدائمة التي تنشا بين المجتمعات العقائدية في مختلف القارات، وإنها بالتالي مركز لتراكم الغضب والشعور بالإذلال والاخزاء والإحباط وخيبة الأمل التي سرعان ما تتحول تراكماته إلى كومة من أعمال العنف والارهاب كالتي تمثلت في تحطيم أبراج وويل ستريت في نيورك ووزارة الدفاع في البنتاغون والتي سجلها التاريخ بـ«أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001» وما تولد عنها من أزمات مأساوية وتبعاتها.

ويعتمد حسين التريكي في جل تحليلاته إلى مصادر يهودية أمريكية حيث يعود إلى كتاب وليام بلوم «الدولة الداعرة» الذي صدر سنة 2001 وهو يهودي أمريكي عمل في وزارة الخارجية الأمريكية والذي حلل فيه أسباب كره العرب والمسلمين للولايات المتحدة وارتكابهم أعمالا إرهابية ضد مصالحها قائلا: «كثيرا ما تكون تعبيرا عن الغضب وردود فعل لما تقترفه الولايات المتحدة من دعم وما تمنحه من أموال طائلة لدولة إسرائيل لتمكنها من اقتراف ما تقترفه يوميا من أعمال البطش والارهاب ضد الشعب الفلسطيني وان الأهداف التي استهدفوها لم يكن اختيارها عفويا، إن مركز التجارة العالمي ومبنى وزارة الدفاع يحتلان القوة الاقتصادية والعسكرية للولايات المتحدة، وإذا اعتبرنا أن ما قام به قراصنة الجو ليس له عذر إلا أنه غير متعذر التعليل».

إن أغلبية الشعب الأمريكي يصعب عليه استيعاب أن ما قام به الإرهابيون هو انتقام ورد فعل لسياسة الولايات المتحدة الخارجية ... ويستند التريكي إلى مذكرات جيمس كارتر حين قال بدون لبس «لقد أرسلنا جنود البحرية إلى لبنان. ومن يزور لبنان أو الأردن أو سوريا يمس شعور الغضب والكره والضغينة الذي يكنه الناس هناك ضد الولايات المتحدة ... لقد حوّلنا أنفسنا إلى شياطين في أنفس الذين يكنون لنا شعور الغضب. ذلك هو السبب الذي دفع هؤلاء باحتجاز الرهائن (الأمريكيين) والقيام بأعمال الإرهاب (ضدنا).

كما يستشهد التريكي بتقرير نشره النائب السابق في مجلس نواب ولاية لوزيانا داوود دوك على الانترنيت بعنوان «الارهاب الإسرائيلي والخيانة الأمريكية وراء هجمات الحادي عشر من سبتمبر» حيث أكد أن كل من يرتكب عملا إجراميا تجاه أمريكا يجب أن يعاقب، فكان من واجب أمريكا إذن أن تضع إسرائيل في أعلى القائمة «إلا أن» جرائم إسرائيل وأعمالها في حق الولايات المتحدة لم يتم تجاهلها بل وجرت مكافأتها من بعض السياسيين الخونة (الأمريكيين) لبلادهم. ويعتبر داوود دوق أنه على شعب الولايات المتحدة أن تكون له الشجاعة الكافية ليبحث عن الأسباب التي «تحدث شعور الكراهية نحونا» ويعتبر «ان العديد من السياسيين الأمريكيين خانوا شعبهم بدعمهم غير المحدود لأكبر دولة راعية للإرهاب على وجه الأرض: إسرائيل «ويضيف قائلا» مقتل خمسة آلاف أمريكي في الحادي عشر من سبتمبر كلها كانت لصالح

إسرائيل. متى يدرك الأمريكيون بأن كل ما هو مضر بمصلحة أمريكا يصب بالتالي في مصلحة دولة إسرائيل الإرهابية؟ إلى متى نظل عاجزين عن وضع حد لكل العملاء الإسرائيليين والخونة الأمريكيين لوقف خمسين عاما من دعم الإرهاب الإسرائيلي؟

لقد وهبت حياتي لأمريكا الحرة المستقرة، أمريكا التي تسعى لصالح مواطنيها وليس لصالح إطراف إرهابية أخرى.

أرسل هذا المقال إلى كل أمريكي وإلى بقية العالم كي يطلع العالم على حقيقة أسوأ دولة على وجه الأرض، إسرائيل. إنك بعملك هذا لا تساعد الفلسطينيين فقط، بل تساهم أيضا في حماية الأمريكيين أنفسهم ودعم ركائز حريتهم.

بناء على كل ما سبق، فالحقيقة واضحة كالشمس. إسرائيل هي الدولة الأكثر دموية على وجه الأرض. ورؤساؤها الإرهابيون أياديهم ملطخة بدماء جرائمهم التي ارتكبوها على مدى نصف قرن ضد الفلسطينيين من تطهير عرقي وتفجير وقصف وقتل وتعذيب.

وسجلّ إسرائيل الأسود حافل بالخيانات ضد أمريكا، فقد قمت للتو بسرد الأدلة التي تثبت تورط إسرائيل في فضيحة لافون، وقضية تجسس بولارد، والهجوم على البارجة الحربية يو اس اس ليبيرتي.

من خلال جهود اليهود وعملائهم ممن خانوا الولايات المتحدة، تبنت الحكومة الأمريكية سياسات خارجية تقوم على أساس خيانة المصالح الأمريكية الحقيقية. فقد ساهم الدعم العسكري والمادي الأمريكي على تمادي إسرائيل في إرهابها المتواصل ضد الفلسطينيين. وما الحقد والكره الشديدين ضد الولايات المتحدة إلا نتيجة طبيعية لدعم الإرهاب الإسرائيلي والذي أثر بدوره سلبا على اقتصاد أمريكا ومصالحها الإستراتيجية.

فالخونة الذين باعوا أمريكا لإسرائيل يتحملون في الواقع مسؤولية قتل 5000 آلاف أمريكي قضوا في انفجارات الحادي عشر من سبتمبر، وبطبيعة الحال فإنهم لا يقلون إجراما عن أولئك الذين قاموا بالفعل بخطف وتفجير مركز التجارة العالمي ووزارة الدفاع (مبنى البنتاغون).

على مدى العامين الماضيين عانت إسرائيل من أسوأ أزمة في تاريخها على مستوى علاقاتها الدولية حيث كان انتخاب السفاح شارون رئيسا للوزراء بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير والتي غيرت رؤية الملايين حول العالم لهذا الكيان العنصري. وكان قرار مؤتمر الأمم المتحدة حول العنصرية باعتبار إسرائيل «دولة عنصرية»، أحد العوامل التي أدت إلى ازدياد رفض المجتمع الدولي لإسرائيل. ولكن الموازين انقلبت فجأة لصالح إسرائيل بعد تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر. هل هذه مجرد مصادفة؟

مما سبق يتضح لنا وبالأدلة الدامغة أن إسرائيل حاولت مرارا القيام بأعمال إرهابية ضد مصالح أمريكية وإلصاق التهمة بالعرب. لأن أي عمل إرهابي يقوم به عرب يصب بالتالي في مصلحة إسرائيل، ولكن القيادة الإسرائيلية هذه المرة كانت واعية واستفادت من الدروس الماضية، فبدلا من المخاطرة بأعمال إرهابية من المحتمل أن تنكشف حقيقتها فإنه من الآمن لإسرائيل أن تمارس المزيد والمزيد من الإرهاب ضد العرب كما حدث في صبرا وشاتيلا، مما سوف يحفز أعداءها من المسلمين ويدفعهم إلى ارتكاب أعمال انتقامية ضد الغرب، وهذا بالضبط ما حصل في بيروت والذي زاد من الإرهاب الإسرائيلي الذي أدى بدوره إلى تفجير مركز التجارة.

يفضل المناضل الكبير حسين التريكي التنازل عن ألقاب التشريف التي يسبغها عليه المؤرخون المنصفون كقولهم إنه شيخ المناضلين العرب، ويعتزّ في المقابل بأن يعتبره الناس جنديا في ساحة المعركة العربية فهو يشعر الآن أكثر من أي وقت مضى أنها البداية. يتخلّى حسين التريكي إذن عن لقب يستحقه لنضاله الطويل على جبهات متعدّدة خدمة للقضية العربية بدءا من

معركة التحرير الوطني وصولا إلى القضية الأم، قضية القضايا، مشكلة فلسطين التي يرتبط بها مصير العرب فتنبض على إيقاع دقات ساعة القدس العتيقة قلوبُهم، يتخلّى عن هذا التشريف لا فقط بغاية التواضع أمام أجيال كثيرة تتطلّع إلى استلهام مبادئ الالتزام والنضال من مسيرته في الحياة والكفاح، وإنما تعبيرا على أن الطريق ما تزال طويلة وأن ليس للمحارب راحة تلهيه إنما هو رغم سنواته التسعين منتصب القامة على أرض الميدان يقوم بدور يحقق به وجوده في خضم تاريخ مغتصب وأرض سليبة وروح عربية تطارد اليأس والقتامة متطلّعة إلى بصيص من الضوء يلوح في آخر النفق الطويل.

خاتمة :

تتسم حياة حسين التريكي بملامح تجربته السياسية والإنسانية أكثر في ضوء الأحاسيس الثورية التي تكتنف لحظتنا هذه، إنه بكل بساطة واختزال إنسان عربي متجذر في إحساسه القومي المرهف ملتزم بالدفاع عن راية العروبة والنضال حتى تتحرّر الذات العربية من الأسر، أسر الدكتاتوريات والجهل والتخلف والفقر، أسر العقل الصهيوني الكبير الذي تتخبّط بين قضبانه العالية إرادة الشعوب، ولكن إرادة الشعوب لا تقهر، ذلك هو الدرس الذي يقرأه القارئ في كتاب حسين التريكي ومن خلال سيرته، فحسين التريكي يهدي جيل الثورة ثمرة من ثمار تجربته: "هذه فلسطين... الصهيونية عارية" كي تكون كشافا يضيء طريقا ما تزال طويلة ولكن: أليس الصبح بقريب؟.

لقد تناول في كتابه نفوذ الصهيونية وتأثيرها الأخطبوطي في السياسة العالمية، وقد نبّه في كتابه إلى حجم التمويلات الضخمة التي تدعم الصهيونية العالمية من مصادر متنوعة في العالم وهو ما قلّما ينتبه إليه في سياق دراسة تطور هذه الحركة ومراقبة أساليب عملها، لقد حاول حسين التريكي بما أمكن له من قدرة على النفاذ في الأوساط السياسية المؤثرة في أمريكا اللاتينية التنبيه إلى مخاطر تدفق المال السياسي في اتّجاه الكيان الإسرائيلي المزروع في قلب الوطن العربي إنشاء لحلم عنصري استطاعت المنظمة الصهيونية العالمية أن تحوّله إلى واقع ملموس في أقلّ من نصف قرن.

لقد عاش حسين التريكي في الأرجنتين التي حمّله رئيسها الأسبق الجنرال خوان دومينيجو بيرون في كاراكاس سنة 1956 رسالة يعتزّ بها إلى الآن: "إلى أصدقائي البيرونيين، السيد حسين التريكي يتجوّل لقضايا تتّصل بقضيتنا المشتركة أرجو من أصدقائي أن يقدّموا له كل مساعدة يطلبها كما لو كانوا يقدّمونها لي شخصيا...».

النّخبة التّونسيّة والتّعريف بالقضيّة الوطنيّة في المؤتمرات الدّولية في الثّلث الأول من القرن العشرين

محمد علي الشتيوي/ باحث، تونس

بعد أن شهدت الحركة الوطنية التونسية تطورا كبيرا في التعبئة الشعبية وفي نشر الثقافة السياسية بين الأهالي نتيجة النضج الفكري والسياسي لرواد حركة الشباب التونسي واتصالهم بحركات التحرر الوطني في العالم، انطلق هؤلاء الرواد بروح حماسية مشبعة بالوطنية للتعريف بالقضية الوطنية في المنتديات الدولية في الثلث الأول من القرن العشرين ومحاولة التأثير على الرأي العام العالمي واستمالته من أجل مساندتهم في نضالهم ضد المستعمر الفرنسي وللتعبير عن برنامج حركة الشباب التونسي الإصلاحي والتحديثي وعن الهواجس الوطنية ومعوقات الرقي الفكري والحضاري.

1 ـ المشاركة التونسية في مؤتمر مرسيليا في شهر سبتمبر سنة 1906 :

انطلق رواد حركة الشباب التونسي في التعريف بالقضية الوطنية في المحافل الدولية من خلال المشاركة في مؤتمر مرسيليا الذي امتد من 5 إلى 9 سبتمبر 1906 ودعت إليه جمعية الاتحاد الاستعماري الفرنسي، وكان محمد الأصرم (1866-1925) ممثلا لتونس في هذا المؤتمروقدم تقريرا عرض فيه أهم المطالب الوطنية المشروعة، وأبرز ما جاء في مداخلته تأكيده على «تسريع التقارب الفرنسي - التونسي ويكون ذلك بضرورة تعليم اللغتين العربية والفرنسية وقبول أبناء الوطن وإدماجهم بسرعة في الحياة الاجتماعية الأروبية ثم القضاء على أسباب العداوة بين المستعمر والأهالي، إضافة إلى أهمية التنويه بكل الاتفاقيات وسياسات الشراكة في مختلف المحافل الدولية وذلك بمساعدة وسائل النشر والإعلان الفرنسية والعربية مع ضرورة إشاعة أفكار التسامح والتقارب في المدارس الفرنسية» (1).

تطرق الأصرم في دراسته أيضا إلى مسألة تنظيم التعليم المهني وتطوير الفلاحة عن طريق التعليم العصري ومشاركة الأهالي في الإدارة وفي الحياة العامة، وتحدث «عن الوضعية الراهنة للإسلام في تونس مطالبا بإصلاح نظام القضاء الإسلامي ومقاومة ظاهرة اتباع الأولياء والطرق الصوفية، ودعا إلى ضرورة حماية الأحباس من كل ضروب الإتلاف» (2).

وبين الصادق الزمرلي تعقيبا على مداخلة محمد الأصرم في المؤتمر إنه «للمرة الأولى حسب اعتقادي يسمح لأحد المسلمين في وثيقة رسمية لا فقط بالتعبير عن أفكاره بل أيضا بنقد أفكار غيره» (3).

شد الرجل انتباه الحاضرين بسعة ثقافته وعمق اطلاعه وتحليله للأوضاع في تونس في ظل الحماية الفرنسية وتمكن من التعبير بكل حرية عن هواجسه الوطنية مركزا في خطابه على أربعة محاور:

أولا: تأكيده على سماحة الدين الإسلامي ودعوته إلى مقاومة التعصب الديني.

ثانيا: إشارته إلى انحراف المسلمين نتيجة اتباعهم الطرق الصوفية وتقديس الأولياء الصالحين.

ثالثا: دعوته إلى تدعيم التقارب الفرنسي - التونسي وتركيز آلية التفاهم والحوار بين الطرفين «فقد استوحى جملة مقترحاته من رغبته في البحث عن طرق التعجيل بتقارب الجنسين الأمر الذي لن يتحقق مالم يتمكن الشعبان من التفاهم المتبادل» (4).

كان هذا التوجه في خطابه خيارا استراتيجيا يعبر عن برنامج حركة الشباب التونسي الذي يدعو إلى إرساء سياسة «تشريك» حقيقية مع المستعمر الفرنسي حتى يتسنى القيام بالإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتحديث المجتمع التونسي، وكان واثقا من «ضرورة الاتفاق بين الفرنسيين الأحرار بفرنسا وبين الجيل المتخرج من مدارس الإيالة مما يسهل على المجتمع التونسي أن يتطور تطورا سليما» (5).

رابعا: دعوته إلى نشر التعليم، فقد ركز الأصرم اهتمامه على ضرورة تعليم اللغة العربية معبرا عن أسفه من أن تعليم هذه اللغة رمز الهوية العربية الإسلامية مفقود في أغلب المدارس الفرنسية، ودعا أيضا إلى إعادة تنظيم الكتاتيب وإلحاقها بالمدارس الفرنسية - العربية مؤكدا على إجبارية التعليم ومجانيته.

وحمّل محمد الأصرم الاستعمار مسؤوليته عن تخلف الأهالي وتفقيرهم في جرأة وشجاعة «إنه يمكن القول من دون مبالغة بأن الاستعمار هو المسؤول في البلاد التونسية عن تفقير الأهالي» (6).

كانت مشاركة الأصرم في هذا المؤتمر الدولي تعبر عن رؤية استراتيجية للنضال الوطني تعكس فكر حركة الشباب التونسي وتطور برنامج عمله السياسي والثقافي والاجتماعي وهو ما جعل المستعمر الفرنسي يعتبرالحركة خطرا حقيقيا على وجوده لذلك سيعمل بكل الطرق على القضاء عليها في المهد.

2 ـ المشاركة التونسية في مؤتمر شمال إفريقيا بباريس سنة 1908.

تواصل نضال أفراد حركة الشباب التونسي في المنتديات الدولية للتعريف بالقضية الوطنية وتعبئة الرأي العام العالمي للضغط على سلطة الحماية من أجل القيام بالإصلاحات الضرورية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وفي هذا الإطار وجه الاتحاد الاستعماري دعوة إلى أفراد الحركة من النخبة المثقفة للمشاركة في مؤتمر شمال إفريقيا الذي انعقد في باريس من 6 إلى 8 أكتوبرسنة 1908 لدراسة شؤون إفريقيا الشمالية «واستدعى رجال الاقتصاد الناشطين في المستعمرات، كما وجه الدعوة إلى كل الشرائح السياسية وممثلي الأحزاب في الإدارات الاستعمارية ومن تونس تمت دعوة سبعة أشخاص للتعبير عن آرائهم وعرض مطالبهم الوطنية» (7).

مكن هذا المؤتمر النخبة التونسية من الاحتكاك بممثلي المعمرين، وسواء «قبلت رغبات التونسيين أم رفضت فإن مجرد عرضها يعد حدثا له أهمية كبرى، وإن تمكن الشباب التونسي من إبلاغ صوتهم وبالخصوص فرض أنفسهم في مثل هذا المجلس، ليعد تتويجا لحركتهم، وقد بلغوا بذلك أوج إشعاعهم في فرنسا» (8).

حظيت مسألة التعليم أكثر من غيرها باهتمام المؤتمر، وكان خير الله بن مصطفى (1867 - 1965) من أول المشاركين في فعاليات هذا المؤتمر الدولي وتقدم بدراسة قيمة بعنوان «التعليم الابتدائي الأهلي في البلاد التونسية» وجه فيها نقدا لاذعا للكتاتيب وطرق

التدريس بها «ولا نعرف نقدا أعنف مما وجهه خير الله للكتاتيب باسم كافة الشباب التونسي الذين كانوا يرومون الاستعاضة عنها بالمدارس الفرنسية العربية» (9).

إلا أن الرجل وبحكم تكوينه المتشبع بالتراث العربي الإسلامي «كان شديد التمسك بالماضي فلم يتنازل عن ضرورة التكوين العربي الإسلامي الموروث وفقا لسنة عريقة» (10).

نادى خير الله بن مصطفى ببعث المدرسة القرآنية العصرية وتطوير أساليب التدريس بها على نحو مناهج التدريس في مصر وسوريا، وقد وصف في تقريره وضعية الكتاتيب المتردية من حيث الإضاءة والرطوبة والتهوئة.

كما تعرض إلى طرق التدريس في الكتاتيب وهي طرق رديئة جدا وتقليدية تقتصر على حفظ القرآن دون فهمه وإدراك معانيه، لذلك دعا المقرر إلى تطوير الكتاتيب حتى تكون قادرة على استيعاب علوم العصر، ولا يكون ذلك إلا «بإنشاء كتاتيب عصرية جديدة تقوم على حفظ القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية وفق المناهج الحديثة» (11).

أشار خير الله بن مصطفى إلى أن التعليم الابتدائي في تونس "يدرس بالعربية في الكتاب أو المدرسة القرآنية ويدرس بالفرنسية في المدرسة الفرنسية أو المدرسة الفرنسية - العربية، ونحن في تونس لدينا 1245 كتاب يؤمها نحو 20254 تلميذ مسلم» (12).

تمكن بن مصطفى من فتح كتاب عصري في ديسمبر 1908 ولكنه لقي معارضة شديدة من قبل معظم أفراد حركة الشباب التونسي الذين كانوا مناهضين لهذه المبادرة «لاعتقادهم أنه إذا كتب النجاح لهذه التجربة بفضل ما استقام لها من إمكانيات استثنائية، فإنها لن تفرز في غالب الأحيان سوى تعليم منحط، وكان باش حانبة أشدهم بأسا في المعارضة، فأكد أن التعليم الخاص الموجود في المدارس القرآنية العصرية من شأنه أن يبقي التلامذة في مستوى ضعيف بسبب قصور اللغة العربية على التلاؤم مع الأفكار العلمية» (13).

إن قضية الكتاتيب قد حظيت بجدل واسع بين أفراد حركة الشباب التونسي، فكانت ردود الفعل متباينة بين مؤيد ورافض.

أما دراسة الصادق الزمرلي (1885-1983) التي قدمها في مؤتمر شمال إفريقيا بباريس، فقد تعلقت بمسألة «تعليم المرأة المسلمة» وبين المقرر كيفية تذليل الصعوبات أمام المرأة المسلمة في تونس حتى تتمكن من التعلم وتؤدي دورها في النهضة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، وحتى لا يقتصر دورها في الحياة على تدبير شؤون المنزل وتربية الأولاد، لذلك بين الزمرلي في تقريره أن «القرآن كفل للمرأة المسلمة المساواة مع الرجل في الواجبات الدينية، وإنّ تأخر المرأة راجع إلى التأويلات الخاطئة التي تراكمت عبر العصور المنقضية، ولا علاقة للإسلام بذلك» (14).

إن من أهم النقاط التي تطرق إليها الزمرلي في دراسته «ضرورة إحداث مدارس للبنات المسلمات بتونس، وتدريس جميع المواد باللغة العربية مع إدراج اللغة الفرنسية عند اقتضاء الحاجة» (15).

كما أكد الرجل على أهمية تعليم الفتيات المسلمات تعليما عصريا باللغة العربية، وذلك لسبب بسيط هو أن «المسلم متعلق شديد التعلق بتقاليده وعاداته ولغته وهي جميعا تؤسس معالم شخصيته» (16).

وكان الزمرلي «قد رفض التجربة التي نجحت في القيام بها «شرلوت إيزنشنك» في مدرسة الفتيات المسلمات، والسبب هو سهو المسؤولين عن إحلال اللغة العربية المقام الاول في برنامج التدريس، وهي أكثر نفعا بالنسبة للمرأة التونسية من معرفة أية لغة أجنبية أخرى قبل أن تجد الفرصة لاستعمالها» (17).

كان الصادق الزمرلي في تقريره مدافعا عن تعليم المرأة التونسية باللغة العربية حتى لا تفقد هويتها أمام الغزو الفكري والثقافي الذي تقوم به فرنسا وذلك من خلال حرصها على إحلال اللغة الفرنسية المقام الأول في التدريس، مقابل تهميش اللغة العربية، وهذه السياسة

الهدف منها بالدرجة الأولى طمس معالم الشخصية الوطنية المعتزة بانتمائها العربي الإسلامي، وضمان الولاء المطلق لفرنسا على اعتبارها «المنقذ من الضلال».

وكان التقرير الثاني الذي عرضه محمد الأصرم على المؤتمر يتعلق بمسألة إصلاح التعليم، موضوعه «وضعية التعليم العالي بتونس : جامع الزيتونة والجمعية الخلدونية أنموذجا».

وطالب في تقريره بإنشاء «جامعة تونسية عصرية تتولد عن الخلدونية وتقتسم أعباء التعليم العالي عن الجامعة الزيتونية، إذ تبقى هذه للعلوم الدينية وتلك للمعارف الزمنية» (18).

تعرض محمد الأصرم في دراسته إلى تاريخ إنشاء جامع الزيتونة ومراحل التدريس به منذ النشأة والتكوين العلمي التقليدي الذي لا يواكب متطلبات الحياة اليومية والمعرفية، وبين أهمية الجمعية الخلدونية التي تأسست لمعالجة هذا النقص في التعليم الزيتوني والارتقاء بالعقل التونسي في تلك الحقبة من التاريخ حتى يكون منفتحا على علوم العصر «إن التعليم بجامع الزيتونة كان أساسا تعليما دغمائيا، فالكتب والطرق والمواد المستعملة في التدريس لم تتغير» (19).

وبين في تقريره أن «التفكير الإسلامي بجامع الزيتونة يعتبر تفكيرا محصنا لا مجال لاختراقه» (20).

وإذا أردنا أن نمكن الأهالي من المشاركة في رسالة النهضة يجب أن «نؤسس جامعة تونسية عصرية تهتم بالعلوم الحديثة، ونربي ونكون جيلا جديدا قادرا على المساهمة في النهضة الاقتصادية . . .» (21).

وأكد المقرر على ضرورة انتداب أساتذة مختصين ومتنورين للتدريس بالجامعة الإسلامية، وعلى أهمية تطوير التعليم بالخلدونية حتى نهيئها للتحول إلى جامعة إسلامية حديثة.

وقدم أفراد حركة الشباب التونسي تقارير إضافية أكدوا فيها على أهمية المساواة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في ظل الحماية الفرنسية، والاعتناء بالفلاحة التي تعتبر المورد الحقيقي للأهالي .

عرض البشير صفر(1856- 1917) دراسة مفصلة عن «الأحباس بالبلاد التونسية» تولى فيها التعريف بالأحباس وخصائصها الدينية وأهميتها الاقتصادية والاجتماعية، وبين تاريخ تأسيس جمعية الأوقاف ونظامها الداخلي، وفي حديثه عن الوضعية الاقتصادية في تونس يقول «إن الحالة الاقتصادية للأهالي آخذة في التدهور شيئا فشيئا ولم تبذل مجهودات كافية وجدية من قبل الحكومة لمواجهة هذه الوضعية المتأزمة والخطيرة، لذلك يجب اتخاذ إجراءات عاجلة وفورية تتمثل في دعم وتشجيع الفلاحة التونسية التي تعتبر العصب الحيوي للتونسيين» (22).

واقترح في تقريره «حماية ودعم الأحباس باعتبارها موارد أساسية للأهالي، وتنمية الاقتصاد الوطني، وتحسين وضعية الفلاحين التونسيين، وتشجيعهم على الإنتاجية وفق معايير الفلاحة العصرية» (23).

وطالب البشير صفر المؤتمر بأن يعتبر «كل إجراء يرمي إلى حرمان التونسيين من حقوقهم الطبيعية عملا ظالما غير مشروع وخيم العواقب من الناحية السياسية» (24).

كان هذا التقرير حول الأحباس بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس بالنسبة للمعمرين الفرنسيين الذين صبوا جام غضبهم على المقيم العام لأنه سمح للنخبة الوطنية بالمشاركة في المؤتمر والتعبير بكل حرية عن المطالب الوطنية المشروعة ما من شأنه أن يثير الرأي العام الفرنسي والعالمي ويشكل بالتالي خطرا على وجودهم.

أما عبد الجليل الزاوش(1873- 1947) قدم للحاضرين في مؤتمر شمال إفريقيا ثلاثة تقارير تتعلق بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بالبلاد التونسية حظيت باهتمام الجميع.

كان التقرير الأول بعنوان «وضعية الفلاحة الأهلية بالبلاد التونسية» قدم فيه شرحا دقيقا لحالة الفلاح

التونسي المثقل بالضرائب، إضافة إلى تردي الفلاحة في مختلف المناطق نتيجة الإهمال من قبل حكومة الحماية، أو عجز الفلاح عن توفير حاجيات ومستلزمات الأرض، وأكد في تقريره على ضرورة التعليم الفلاحي للأهالي وتكوينهم تكوينا عصريا وذلك بتوفير مدارس فلاحية ومهنية، وتشجيع الفلاح التونسي بدعمه ماديا، وركز في مداخلته على النقاط التالية» :

- نشر وتعميم التعليم الابتدائي والفلاحي في أوساط الأهالي

-تمكين الأهالي من الملكية الصغيرة

-الاستعاضة عن المجبى بأداءات أخرى تستخلص بحسب الثروات

-إنشاء بنوك فلاحية وتمكين الأهالي من القرض الفلاحي

-إحلال العنصر الأهلي مرتبة عادلة في الغرف الفلاحية الفرنسية» (25)

يعتبر الزاوش من أبرز عناصر الشباب التونسي الذين اعتنوا بقضية الخماسة، لذلك كان تقريره الثاني يعنى بـ«حالة الخماسة (أو المزارعين) بالبلاد التونسية والوسائل الكفيلة بتجسين وضعيتهم».

وطالب بضرورة حذف بنود قانون 13 أفريل 1874 التي «تحد من حرية الفلاح وتنص على سجنه، كما طالب إدارة الحماية بأن تكون عادلة إزاء الخماسة ،وأن لا تكون قاسية معهم، ودعا إلى إلغاء ضريبة المجبى، وشدد على ضرورة تعصير الفلاحة وذلك عن طريق نشر التعليم المهني والفلاحي» (26).

تناول التقرير الثالث للزاوش موضوع «صناعات المدن والأجور بالبلاد التونسية» دعا فيه إلى ضرورة تحسين وضعية العمال البسطاء وتحقيق النهضة الصناعية وهي الحلقة المفقودة في الاقتصاد التونسي، وركز على مجموعة من النقاط».

-يجب على سلطة الحماية مضاعفة عدد المدارس الابتدائية والمدارس العليا، وأن تكون متاحة لكل الأهالي دون استثناء أو تمييز.

-تنظيم التعليم المهني حتى يشمل مجالات صناعية معينة كالنسيج وصناعة الخزف.

-ضرورة إنشاء فرع في المعهد الصادقي يهتم بالتعليم التجاري وتأسيس مدرسة للتجارة بتونس.

-يجب على الدولة أن تيسر إنشاء المؤسسات التعاضدية.

-ضرورة منح قروض للمؤسسات الصغرى وصغار التجار.

-إحلال التجار والصناعيين الأهليين مرتبة عادلة في الغرف التجارية.

-المساواة في الضريبة بين العمال الأهليين والعمال الأجانب.

-احترام حقوق الشغالين وضرورة سن قانون الشغل» (27).

كان لهذه التقارير أثركبيرعلى الحركة الفكرية والسياسية التونسية، ووقع شديد على المعمرين الفرنسيين، وإن ذلك ليعد «تتويجا لحركتهم، وقد بلغوا بذلك أوج إشعاعهم في فرنسا» (28).

واعتبرت الجالية الفرنسية مواقف الشباب التونسي في مؤتمر شمال إفريقيا «تحديا لايمكنها السكوت عنه...» (29).

وهو ما حمل «أوجان ايتيان» على القول بضرورة «الحرص الدائم على استبقاء السيطرة الفرنسية وتوطيد أركانها» (30).

في حين كان «جونار» متعاطفا مع أفراد البعثة التونسية «منددا بالمواقف المتحجرة التي صدرت من بعض الحاضرين في المؤتمر، فألقى سؤالا يتماشى مع مشاغل الشباب التونسي إننا غزونا الأرض، فهل نجحنا في غزو القلوب» (31).

أحدث هذا المؤتمر تحولا فكريا وسياسيا في تاريخ

الحركة الوطنية التونسية، وقد استطاع أفراد حركة الشباب التونسي استمالة جزء كبير من الرأي العام الفرنسي رغم المعارضة الشديدة من قبل المعمرين المتطرفين، والذي طالب سلطة الحماية القيام بإصلاحات اقتصادية واجتماعية وسياسية في مستعمراتها وتشريك الأهالي في الحياة العامة.

هذا التحول في مسار الحركة الوطنية سيعطي دفعا قويا للشباب التونسي المثقف لمزيد المشاركة في المؤتمرات العالمية والتعريف بالقضية الوطنية في المحافل الدولية للضغط على المستعمر الفرنسي، لكن هل ستقتصر المشاركة التونسية على المطالبة بإصلاحات في إطار الحماية، أم ستشهد تحولا جذريا نحو المطالبة بالاستقلال؟

3 ـ المشاركة في مؤتمر بروكسيل للشعوب المستعمرة سنة 1927

شارك المناضل والمفكرالتونسي الشاذلي خير الله سنة 1927 في مؤتمر بروكسيل الذي نظمته الرابطة العالمية لمناهضة الامبريالية والاستعمار، وهو أول مؤتمردولي تشارك فيه جميع الشعوب المستعمرة، وحضره عدد كبير من ممثلي الأحزاب وحركات التحرر الوطني في إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية اجتمعوا كلهم من أجل فضح السياسة الاستعمارية والتنديد بالامبريالية العالمية والمطالبة باستقلال الشعوب المستعمرة.

قدم الشاذلي خيرالله (كان حينئذ ممثلا للحزب الحرّ الدستوري التونسي وعضو بجمعية نجم شمال إفريقيا بفرنسا) تقريرا مفصلا عن الوضع السائد بالبلاد التونسية في ظل الحماية الفرنسية، وأبرز ما جاء فيه قوله :

«إن فرنسا لما جاءت إلى بلادنا في عام 1881 زاعمة أنها تريد مساعدة الباي على إخفات حركة ثورية قام بها أهل البادية من سكان جبال خمير، حررت معاهدة تلتزم بها مبارحة الإيالة التونسية عند استتباب الأمن فيها.

لقد مضت من ذلك العهد خمسة وأربعون سنة وفرنسا لم تبارح بلادنا...» (32).

كشف خيرالله في تقريره حقيقة الأوضاع المتأزمة في ظل السياسة الاستعمارية وتناول بالدرس والتحليل والنقد مختلف الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يقول: «إن حكومة الحماية قد سعت لتكون يدها مطلقة حول ما للتونسيين من الحقوق الطبيعية...» (33).

وأشار في نص الوثيقة إلى الاستعمار الزراعي وسلب الأراضي الخصبة من الأهالي، يقول «تمكن الفرنسيون من سلب سبعمائة ألف هكتارمن الأراضي الحية الطيبة في بلاد هي قبل كل شيء فلاحية...» (34).

وبين في دراسته أن حق تأسيس الجمعيات بأنواعها أدبية وفكرية وفلسفية غير معترف به من طرف المستعمر، وهو يعطل بذلك سير البلاد نحو التقدم والمدنية «وإذا كان الاجتماع أمرا ممنوعا فمن الطبيعي أن يكون حق تأسيس الجمعيات أمرا غير معترف به من طرف الحكومة، فمنذ أعوام طوال لم تأذن الحكومة لعدد من الجمعيات الأدبية والفلسفية والعلمية أن تجهر بأعمالها وأن تقوم بوظيفتها في المجتمع التونسي...» (35).

وذكر في تقريره كيفية توظيف المجندين التونسيين والزج بهم في حروب عديدة وإرسالهم إلى بلدان مختلفة تريد فرنسا استعمارها، وفي ذلك احتقار للأهالي وعدم اكتراث بحياتهم.

هكذا كان وضع البلاد التونسية في ظل الغطرسة الفرنسية والصمت الدولي على انتهاكات حقوق الإنسان في تونس، والتعدي على الحريات الفردية والجماعية، ومحاولة فرض سياسة الأمر الواقع، لذلك تبنى المناضل الشاذلي خير الله المطالب الوطنية المشروعة والعاجلة وقدمها للمؤتمر ثم تمت المصادقة عليها وتبناها الحاضرون بالإجماع:

1- استقلال البلاد التونسية وإخلاؤها من جيوش الاحتلال الفرنسوية

2- تنظيم جيش وطني تونسي

3- اعتبار اللغة العربية لغة البلاد الرسمية

4- الاستحواذ على البنوك والسكك الحديدية

والمراسي والشؤون العامة المستولية عليها الشركات الأجنبية وإرجاعها ملكا من حقوق الأمة التونسية.

5- الاستيلاء على الأراضي الفلاحية الشاسعة التي احتكرها أعوان الاستعمار والمعمرون والشركات الرأسمالية الخاصة ،وإعطاء الأرض للفلاحين الذين اختلست منهم» (36).

هذا وطرح الشاذلي خير الله مطالب أخرى على قدر من الأهمية تشمل النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مثل حق التونسيين في المشاركة في جميع الوظائف الإدارية، وحرية الصحافة والاجتماعات، والاعتراف بحرية النقابات، وإبطال نظام الخماسة وإجبارية التعليم ومجانيته. . .

وختم خطابه بدعوة الشعب التونسي إلى انتهاج سياسة المقاومة لنيل استقلاله وحريته، يقول: «إن المقاومة الشديدة التي يجب القيام بها لاستقلال البلاد التونسية والتحصيل على المطالب الأولية تستوجب حركة عظيمة تقوم بها الأمة التونسية جمعاء لمقاومة الاستعمار في جميع معاقله. . .» (37).

إن المتأمل في هذه الوثيقة التاريخية يلاحظ أنها تختلف عن برنامج الحزب الحر الدستوري التونسي الذي لم يطرح إلى حد ذلك التاريخ مطلب الاستقلال واكتفى بالمطالبة بإصلاحات في إطار الحماية.

وهذا التحول في التفكير والخط السياسي ناتج عن تأثر الشاذلي خير الله بالأطروحات الشيوعية الداعية إلى النضال والمقاومة ودعم حركات التحرر الوطني وفضح السياسة الاستعمارية.

الخاتمة :

تمكنت النخبة التونسية ذات الثقافة المزدوجة والمتشبعة بروح المعاصرة والمتجذرة في تراثها العربي الإسلامي من الإقناع والإمتاع عند مشاركتها في الملتقيات الدولية لمناقشة القضية الوطنية وفضح السياسة الاستعمارية وهو ما أزعج السلطة الفرنسية التي لم تكن تتوقع هذا الحضور المتميز لأفراد حركة الشباب التونسي الذين وجدوا تعاطفا من الرأي العام الفرنسي والعالمي واعترافا بعدالة قضيتهم رغم أن مطالبهم اقتصرت على المطالبة بإصلاحات في إطار الحماية إلا الشاذلي خير الله الذي نادى باستقلال تونس وبقية الشعوب المستعمرة وكان ذلك بالنسبة لفرنسا نذير شؤم ينبئ عن قدوم عاصفة قوية ستقتلع الاستعمار من جذوره وتغير المشهد السياسي التونسي وتقلب المعادلة السياسية لصالح القضية الوطنية التي شهدت تطورا وتجذرا في الثلث الأول من القرن العشرين.

الهوامش والإحالات

1) Khairallah , chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien(notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome1(s.d) p : 44-45

2) المصدرنفسه والصفحة نفسها.

3) الزمرلي ، الصادق. أعلام تونسيون(تقديم وتعريب حمادي الساحلي) بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، ص: 183.

4) جوليان، شارل أندري. المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي (د.ت) ص: 83

5) المرجع نفسه، ص: 90

6) المرجع نفسه والصفحة نفسها

7) Khairallah , chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien(notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p : 7

- شارك في أعمال هذا المؤتمر كل من محمد الأصرم، بشير صفر، خير الله بن مصطفى، محمد بلخوجة، عبد الجليل الزاوش، صادق الزمرلي والطاهر الأسود.

8) جوليان، شارل أندري. المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 102

9) المرجع نفسه، ص: 111

10) المرجع نفسه والصفحة نفسها

11) المرجع نفسه، ص: 47

12) Khairallah , chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :46

13) جوليان، شارل أندري. المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 112-113

14) Khairallah , chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :17

15) المصدر نفسه، ص: 19

16) المصدر نفسه والصفحة نفسها

17) جوليان، شارل أندري. المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 116

18- ابن عاشور، محمد الفاضل. الحركة الأدبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، 1972، ص: 110

19) Khairallah , chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :22

20) المصدر نفسه، ص: 23

21) المصدر نفسه والصفحة نفسها

22) Khairallah , chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :39

23) المصدر نفسه، ص: 40

24) جوليان، شارل أندري. المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 107

25) Khairallah , chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :28

26) المصدرنفسه، ص: 30-31

27) المصدر نفسه، ص: 35-36

28) جوليان، شارل أندري. المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 108

29) المرجع نفسه، ص: 103

30) المرجع نفسه، ص: 104

31) المرجع نفسه والصفحة نفسها

32) جماعة من التونسيين أحباب الإقدام « بلاغ إلى الوطنيين التونسيين في سبيل استقلال بلادهم» وثيقة رقم 21، ص: 2

33) المرجع نفسه والصفحة نفسها

34) م ن، ص ن

35) م ن، ص: 3

36) م ن، ص: 4

37) م ن، ص ن

قصة

تـــلـــك النـــّظـــرة

عبد الرّزاق قبراط /كاتب، تونس

كنت أشعر منذ الصّباح أنّ أمرا خطيرا سيحدث.

وأخيرا سمعته يقول لزوجته: هل ترغبين في ذلك حقا؟

فأشارت برأسها موافقة رغم الدّموع التي أخذت تتسلّل من عينيها، وحتى لا يراها، أسرع إلى السّيارة قبل أن يتأثر ببكائها فيتراجع عن القرار الذي توصّل إليه بصعوبة.

وانطلقت السّيارة ولم أر البنات الصّغيرات. الصّغيرات. كيف أخرج هكذا بسرعة دون أن أراهن وأسلّم عليهنّ، لطالما لعبنا وتسلّينا معا، كيف سأتحمّل هذا الفراق ؟

كانت السيارة تسير إلى حيث لا أدري وكان الصّمت ثقيلا وبعد ربع ساعة تقريبا توقّفت، وفتح الباب فنزلت مكرهة ووقفت في مكاني بينما ظلّ هو في مكانه أمام المقود ينظر إليّ من خلال المرآة، تسمّرت في مكاني ونظرت في عينيه ونظر في عينيّ، وبسرعة، أخذ منديلا ورقيّا ليمسح الدمعة التي انحدرت على خدّه. وبعد وقت قصير ابتعدت السّيارة واختفت تماما.

كنت ذاهلة لا أصدّق ما حدث، ومع ذلك انتظرت عودته، تمنّيت أن يتراجع عن قراره فيعود لاصطحابي، لا أريد العيش وحدي بعد أن كبرت في تلك الأسرة اللّطيفة.

وخيّل إليّ فجأة أنّه ظلّ يبكي لأنّه لم يكن يرغب في تركي هنا وحيدة. شعرت أنّه لا يتحمّل الصنيع الذي قام به ولا يقدر نسيان النظرة التي أرسلتها إليه. كانت نظرة عتاب مؤثّرة. كانت نظرة توسّل صامت ولكنّه مسموع، قلت متسائلة : «لماذا تفعل بي ذلك؟ ... ».

لاحقته نظرتي وفي لحظة من الندم والخجل من صنيعه فاضت عيناه... لم يكن يتصوّر أنّ بمقدوره البكاء والنّحيب بذلك الشكل.

كأنّي أسمعه يقول لزوجته : لا ! لا أصدّق أنّي فعلت ذلك سأعود للبحث عنها.

****

كان الظلام قد انتشر، «ولكن أضواء السيارة قد تساعدنا على البحث، قد نجدها» قال مطمئنا،

فقالت زوجته : «ألهذا الحدّ يكون الإنسان قاسيا وخائنا ؟ لقد تسرّعنا».

و لكنّك كنت موافقة حتّى لقد تمنّيت أن تمنعني.

لقد خفت على الصّغيرات بعد أن انتشرت البقع الحمراء في جسمي.

حين وصل، أوقف المحرّك، فأحسّ بهدوء مخيف

ونزلت زوجته تناديني. . . وتبحث عنّي، بينما، ظلّ هو جامدا في مكانه أمام الموقد كعادته يشاهد ما يجري.

كانت الزّوجة تناديني وشعرت أنّها تبحث عن سراب وارتعد جسمها خوفا من مكروه قد يكون أصابني وهاجمتها الأفكار السوداء في لحظات حالمة بالعثور عليّ تذكّرت ذلك اليوم الّذي جمعني بها:

كنت يومها أمشي بخطوات متثاقلة لا أدري إلى أين ستحملني... لم أكن أستطيع النظر فعيناي مغلقتان تقريبا ولكنّ ضجيج الشارع يهاجم أذنيّ من كلّ النواحي وفي كلّ لحظة أشعر أنّ شيئا عملاقا سيدهسني. كان الرّعب يلفّني كأنّه كابوس وكنت أشعر أنّ نهايتي قريبة رغم أنّي لا أفهم ولا أعرف متى كانت بدايتي.

غير أنّ كلّ شيء تغيّر في تلك اللحظة حين شعرت أنّي أرتفع إلى أعلى، لم تعد أقدامي تلامس الأرض، وبسرعة عجيبة اطمأنّ قلبي وأحسست أنّي وصلت إلى مكان دافئ. وبدأ الضّجيج الذي كان يلفّني يبتعد شيئا فشيئا. ثمّ أحاطت بي أصوات متداخلة تحمل أسئلة حائرة قلقة، كانت أصواتا عذبة رقيقة يخالطها بكاء طفلة صغيرة.

وكان الجميع يتساءل: كيف سنقنعه؟ هل سيقبل؟

ويأتي الجواب متردّدا من الأمّ: سنحاول إقناعه، سنجد حلا هذه المرّة.

وفجأة يسمع رنين لم يدم إلاّ برهة فيضطرب الجميع من جديد وتعود الأسئلة ملحّة فقد وصل الأب. كان من الواضح أنّه رجل صعب بل شرّير. فتح الباب، فدخل الأب ومعه ضجيج الشارع الكبير الذي يخيفني وأسرعت البنت الصّغرى بسعادة نحو والدها وهي تقول: «لدينا مفاجأة...» فنظر بسرعة إلى زوجته وقبل أن يبدأ في العتاب، ابتسمت له تلك الابتسامة التي تلجأ إليها لتحقيق طلب صعب ثمّ تقدّمت نحوه وقالت: «هذه المرّة ستوافق من أجل ابنتك، أنظر كم هي سعيدة».

هكذا بقيت فأحبّني الجميع وأحببتهم إلى أن مرضت الزّوجة وظهرت على جسمها بقع غريبة فحامت الشكوك حولي وقرّروا التّخلص منّي.

****

طال انتظار الزّوج فنقر على منبّه السيارة يائسا ولكنّ أمّي كما يحلو لي أن أناديها تقدّمت بعض الخطوات مقتربة من شجرة كبيرة وهي تناديني بإلحاح. وفجأة وكأنّ الأمر كلّه حلم سعيد، خرجت إليها وقفزت إلى حضنها فلم تصدّق عينيها واحتضنتني باكية، وأخذت تردّد وجدتها، قطّتي عزيزتي! يا إلهي إنّك تبتعدين، كنت تنظرين قدومنا فلازمت مكانك. لا أصدق! الحمد للّه أنّك بخير! الحمد للّه!

بريد ذلك اليوم
بين بابلو نيرودا وماريو خيمينث (*)

تعريب صالح علماني / مترجم، سورية

لم يخطر ببال الشاب ماريو الذي ترعرع وسط الصيادين أن بريد ذلك اليوم يحمل صنارة سيعلق بها الشاعر. فما إن سلمه الرزمة حتى ميز الشاعر بدقة رسالة بينها، وسارع إلى فتحها أمام عيني ساعي البريد. هذا السلوك الذي لا سابقة له، والمتناقض مع جدّية الشاعر ورصانته، شجع ساعي البريد على البدء باستجواب، بل ولماذا لا نقول على البدء بصداقة.

-لماذا تفتح هذه الرسالة قبل سواها؟

-لأنها من السويد.

- وما هو الشيء الخاص في السويد سوى السويديات؟

وبالرغم من أنه كانت لبابلو نيرودا رموشا لا ترمش، إلا أنه رمش حينذاك.

- جائزة نوبل للآداب يا بني.

- سيعطونك إياها.

- إذا أعطوني إياها فلن أرفضها.

- وكم تبلغ قيمتها من النقود؟

الشاعر الذي كان قد وصل إلى جوهر الرسالة، قال دون تفخيم:

- مئة وخمسون ألفاً ومئتان وخمسون دولاراً.

وفكر ماريو في أن يمزح قائلاً: «وخمسون سنتاً»، ولكن غريزته كبحت تماديه في الوقاحة، وسأله بدلاً من ذلك بأفضل ما لديه من التهذيب:

- ثم؟

- هممم؟

- هل سيعطونك جائزة نوبل؟

- ممكن، ولكنّ هناك مرشحين أوفر حظاً هذه السنة.

- لماذا؟

- لأنهم كتبوا أعمالاً عظيمة.

- وماذا عن الرسائل الأخرى؟

فتنهد الشاعر:

- سأقرؤها فيما بعد.

- آه!

أحس ماريو باقتراب نهاية الحوار، فاستسلم إلى شرود يشبه شرود زبونه المفضل والوحيد، ولكنه كان شروداً جذرياً أجبر الشاعر على سؤاله:

-بماذا تفكر؟

- بما تقوله الرسائل الأخرى. أهي رسائل حب؟

فتنحنح الشاعر المربوع:

-إنني متزوج يا رجل! حذار أن تسمعك ماتيلدي!

- المعذرة يا دون بابلو.

بحث نيرودا في جيبه وأخرج ورقة نقدية «أكبر من المعتاد». فقال ساعي البريد «شكراً» وهو غير مغموم من المبلغ قدر غمه من الوداع الوشيك. وبدا كما لو أن هذا الحزن نفسه قد شلّه إلى حد مثير للقلق. فلم يستطع الشاعر الذي كان يستعد للدخول إلا الاهتمام بهذا الوجوم الواضح.

- ماذا أصابك؟

- دون بابلو؟

- إنك تقف جامداً مثل عمود.

أمال ماريو عنقه وبحث عن عيني الشاعر من أسفل:

- مغروساً مثل رمح؟

- لا، ساكناً مثل قلعة على رقعة شطرنج.

- أشد هدوءاً من هرّ خزفي؟

أفلت نيرودا قبضة الباب، وداعب ذقنه.

- يا ماريو خيمينث، لدي كتب أخرى أفضل بكثير من أغنيات بدائية. من المشين أن تُخضعني لكل أنواع المقارنات والمجازات والاستعارات.

- دون بابلو؟

- الاستعارات يا رجل!

- وما هي هذه الأشياء؟

وضع الشاعر يده على كتف الشاب:

- لكي أوضح لك ذلك بصورة تقريبية غير دقيقة، أقول إنها أساليب لقول شيء بمقارنته بشيء آخر.

- أعطني مثالاً.

نظر نيرودا إلى ساعته وتنهد:

- حسن، عندما تقول إن السماء تبكي، ما الذي تعنيه بقولك؟

- يا للسهولة! هذا يعني أنها تمطر.

- حسن، هذه استعارة.

- مادام شيئاً سهلاً إلى هذا الحد، فلماذا يطلقون عليه اسماً معقداً؟

- لأن الأسماء لا علاقة لها ببساطة الأشياء أو تعقيدها. وحسب نظريتك، فإن شيئاً صغيراً يطير لا يمكن أن يكون له اسم طويل مثل mariposa (فراشة). فكر كيف أن كلمة elefante (فيل) تتألف من عدد الحروف نفسه مع أن الفيل أكبر بكثير جداً من الفراشة، ولا يطير.

انتهى نيرودا من قول ذلك مستنفداً. وببقية حماسة لديه أشار لماريو نحو الشاطئ. ولكن ساعي البريد امتلك الجرأة ليقول:

- أحب أن أصير شاعراً.

- وما الذي تريد قوله؟

- حسن، هذه هي المشكلة بالضبط. فأنا لا استطيع قول ذلك لأني لست شاعراً.

قطب الشاعر حاجبيه فوق أنفه:

- ماريو؟

- دون بابلو؟

- سأودعك وأغلق الباب.

- أجل، يا دون بابلو.

- إلى اللقاء غداً.

- إلى اللقاء غداً.

ألقى نيرودا نظرة متفحصة على بقية الرسائل، ثم فتح الباب قليلاً. كان ساعي البريد يتأمل الغيوم وهو يقاطع ذراعيه فوق صدره. جاء الشاعر إلى جانبه ونقر بإصبعه على كتفه. فنظر إليه الشاب ساهماً دون أن يغير وقفته.

- فتحتُ الباب ثانية لأنني أحسست أنك لا تزال هنا.

- لقد بقيت أفكر.

ضغط نيرودا بأصابعه على مرفق ساعي البريد، واقتاده بإصرار نحو عمود النور حيث أسند دراجته.

- وهل تبقى جامداً في مكانك إذا أردت التفكير؟ إذا أردت أن تصير شاعراً فابدأ بالتفكير ماشياً. أم أنك مثل جون واين الذي لا يستطيع المشي ومضغ اللبان في الوقت نفسه؟ ستذهب الآن إلى المرسى عن طريق الشاطئ، وأثناء مراقبتك البحر، تستطيع أن تبدأ بابتكار الاستعارات.

- أعطني مثالاً!

- تأمل هذه القصيدة: «هنا في الجزيرة، البحر، ويا له من بحر. يخرج من نفسه كل لحظة. يقول نعم، يقول لا. يقول نعم بالأزرق، بالزبد، بالعَدو. يقول لا، لا. لا يستطيع البقاء ساكناً. اسمي البحر، يقول وهو يرتطم بصخرة دون أن يستطيع إقناعها. وعندئذ، بسبعة ألسن خضراء، لسبعة نمور خضراء، لسبعة كلاب خضراء، لسبعة بحور خضراء، يجتاحها، يقبلها، يبللها، ويضرب صدره مردداً اسمه». ـــ توقف الشاعر راضياً، ثم قال: - ما رأيك؟

- غريب.

- «غريب»؟ يا لك من ناقد صارم!

- لا يا دون بابلو. ليس الغريب هو القصيدة. الغريب هو ما كنتُ أشعر به وأنت تلقي القصيدة.

- عزيزي ماريو، ليتك توضح ما تعنيه قليلاً، لأنني لا أستطيع قضاء الصباح كله في الاستمتاع بحديثك.

- كيف أشرح ذلك؟ عندما كنت تلقي القصيدة، كانت الكلمات تذهب وتجيء من هنا إلى هناك.

- مثل البحر إذاً!

- أجل، كانت تتحرك مثل البحر.

- هذا هو الإيقاع.

- وشعرت بإحساس غريب، لأن كثرة الحركة أصابتني بالدوار.

- أُصبت بالدوار؟

- طبعاً! فقد كنتُ أتأرجح مثل سفينة على كلماتك.

انفرجت أسارير الشاعر ببطء"

- «مثل سفينة تتأرجح على كلماتي».

- طبعاً!

- أتعرف ما الذي فعلته يا ماريو؟

- ماذا فعلت؟

- استعارة.

- هذا لا ينفع، لأنها خرجت بمحض الصدفة وحسب.

- ليس هناك من صورة لا تأتي بمحض الصدفة يا بني.

رفع ماريو يده إلى قلبه، وأراد أن يكبح خفقة مندفعة تصعد حتى لسانه، وتحاول الانفجار بين أسنانه. أوقف مسارها، ورفع إصبعه بتهور على بعد سنتمترات من أنف زبونه اللامع، وقال:

- هل تعتقد أن العالم كله، وأنا أعني كل العالم، بما في ذلك الرياح، والبحار، والأشجار، والجبال، والنار، والحيوانات، والبيوت، والصحارى، والأمطار...

- ... يمكنك الآن أن تقول «إلى آخره».

– . . . والـ إلى آخره! هل تعتقد حضرتك أن العالم كله هو استعارة لشيء آخر؟

فتح نيرودا فمه، وبدت ذقنه الممتلئة كأنها ستنفصل عن وجهه.

– هل هذا السؤال الذي سألتك إياه غبي يا دون بابلو؟

– لا يا رجل، لا.

– لقد صار وجهك غريباً جداً.

– لا، كل ما هنالك أنني استغرقت في التفكير.

هشّ بيده سحابة دخان وهمية، ورفع بنطاله المنزلق، ثم قال وهو يغرس سبابته في صدر الشاب:

– انظر يا ماريو. دعنا نعقد اتفاقاً. أنا سأذهب الآن إلى المطبخ، وسأصنع أومليت أسبرين كي أفكر في سؤالك، وغداً سأعطيك رأيي.

– هل تتكلم بجد يا دون بابلو؟

– أجل يا رجل، أجل. إلى اللقاء غداً.

عاد إلى بيته، وعندما أصبح بجانب الباب، استند إلى خشبه وقاطع ذراعيه بصبر.

فقال له ماريو صارخاً:

– ألن تدخل إلى البيت؟

– آه، لا. سأنتظر هذه المرة حتى تذهب.

أبعد ساعي البريد دراجته عن عمود النور، ورن جرسها بطرب، ثم قال وهو يبتسم ابتسامة واسعة أحاطت بالشاعر وبما حوله:

– إلى اللقاء يا دون بابلو.

– إلى اللقاء أيها الشاب.

*) فصل من رواية ساعي بريد نيرودا للروائي الشيلي أنطونيو سكارميتا الحائز على جائزة كاسا دي لاس أميركاس 2011 أكبر جائزة أدبيّة في أمريكا اللاتينيّة، وقد صدرت الرواية عن دار مسكيلياني للنشر في تونس، ترجمها عن اللغة الاسبانية صالح علماني.

شعر

تَحَوُّلَاتُ الشَّاعِر (*)

(قصيدة سرديّة مطوّلة)

المكّي الهمّامي/ شاعر، تونس

(01)

للشّاعرِ ثمرُ الأسرارِ،

وخمرُ النّسيانِ. لهُ شجرٌ مجنونٌ

يَكبرُ في الأحداقِ، ويُورقُ منتشيًا

كالبستانِ. لهُ الأمطارُ المأخوذةُ

بالغَمْرِ. وسَقفُ الأكوانِ مُناهُ...

(02)

عُكّازُ الشّاعرِ قافيةٌ، فَليَرمِ بهذا العكّازِ بعيــدًا، ولْيَبْحثْ في دَمِهِ عن معجزةٍ كبرى - قِيلَ لهُ - يَحتاجُ الشّاعرُ شيئًا أدهشَ من أوزانٍ وتفاعيلَ لكي يُقنعَنا بنُبوّتِهِ. يحتاجُ الشّاعرُ، مَثلًا، أن يبتكرَ البرقَ اللّامعَ في الظّلماتِ/ وأن ينصتَ مَشدُوهًا للأنساغِ تَصاعَدُ في شجرِ الأدغالِ/ وأن يتوحّدَ كالحلزونِ سعيدًا بحرائقِهِ، ويكوّرَ في كفّيْهِ الخالقتيْنِ سَماهُ...

(03)

الشّاعرُ مَن يُخفِي العالَمَ،

في الكلماتِ. وإذْ يَتَغَلْغَلُ في الفكرَةِ

أو في الغيمَةِ أو في شهقَةِ أُنثَى،

يَتناثرُ من بُرْدَتِهِ يَاقُوتُ الفَجرِ،

ويَجرِي من وَرْدَتِهِ مَاءُ شَبَقِيِّ النُّورِ،

وتَخبطُ في الدَّيْجُورِ عَصَاهُ...

(04)

يَمضي، يَعبرُ سُجُفًا تُخفِي سُجُفًا، وغُيوبًا فوقَ غيوبٍ. مقدورُ الشّاعرِ أن يضربَ في الأكوانِ، غريبًا. يعتمرُ الغيمَ. ويشربُ أنهارًا عَطْشَى. يَتَفَتّتُ في الأبديّةِ أضواءً ولَهى. حكْمَتُهُ الأمطارُ، وحجّتُهُ الأزهارُ، لَهُ فيها بِدَعٌ ومُحَالٌ. والأقمارُ ظلالٌ لِمَرَائِيهِ. خَيْمَتُهُ الرّيحُ.

*) القصيدة الفائزة بجائزة مفدي زكريّاء العربيّة للشّعر الدّورة العربيّة الثّانية (2010 - 2011)

ومَوْطنُهُ الرَّفضُ. ولا سَمتُ لرَوَاحله، إذْ تَشرُدُ في التّيه. ولا بَدءَ لغوايَته، إذْ تخلُقُ أتباعًا مَلعُونينَ. ولا خاتمةَ لهُبوب الرُّؤيَا في عينَيه. لدَيه تقاويمُ الصّحراء. ويَترُك أحفادًا، في كل بلادٍ يَعبُرُهَا. يَنسَى، دومًا، شيئًا سحريًّا وبسيطًا، يحرسُ ذِكرَاهُ...

(05)

في الجَذب، يَرُوغُ إلى امْرأةٍ يَتَسرَّاهَا، يَبحَثُ عن فَيرُوزِ الدّهشَةِ فيها. مَنْ ينقذُهُ من خَيط الشَّهوَة، إذْ يلتفُّ نعيمًا وجحيمًا حولَ فحولَته، ويحرّرُهُ منهُ ومنهَا؟ جَذوَلُ عِشقٍ إيرُوسيٌّ هذا المُلقَى فوقَ الكتفين، سُقُوطًا أبَهى في هَاويَة الرَّوعَةِ. نبعٌ ملعونُ الماءِ لشَاربه هذا الثَّغرُ القَانِي. وحدَائقُ من زهرٍ أسطوريٍّ هذا الصَّدرُ العامرُ بالأسرار. وحينَ يحدّقُ في سُرَّتهَا، يبصرُ في العمق قطيعَ آيَائلَ تَرعَى الأنوار. لهذا الجسَدِ المَجنُون بَلاغَتُهُ المُعجزُ مَعنَاهَا. لا عينَ رَأتْ، من قبلُ، ولا كفَّ جَسَّتْ... كانتْ سِربَ نساءٍ يَتكوَّكبنَ جميعًا، في هذا الجسدِ القاهر، يَصرُخُ فيهنَّ وفيه الشّاعر: [هذا الجسدُ الآثِمُ ما أغوَاهُ !!!]

(06)

والشّاعرُ، إذْ يَتقدَّمُ منفيًّا، ووحيدًا،

في ما يَغدُو وَطَنًا لِمَبَاهجِه،

يَترُكُ أثَرًا بلّوريًّا،

يَزرعُ شَجَرًا /

قَمَرًا /

قَدَرًا نُورانيًّا،

خَلفَ خُطَاهُ...

(07)

أطوارُ الشّاعرِ مرعبَةٌ. يمضِي منذورًا للتّيهِ، ومفتونًا بالموسيقى تَصَّاعَدُ من شفتَيْه، يَدًا تقطفُ لذّات وفراشات وغمامات / صَدرًا مزدحمًا بالأزيَاحِ الفَذَّة / وَجهًا يبرقُ كالمِشكَاةِ ويشرقُ في الظّلمَة. يَمضِي. يَعبُرُ بوّابات سبعًا. يبحث عن مدنٍ شاهقَة، فيهَا القمرُ الوَهَّاجُ الغارقُ في دمه. يمضِي. ويَطُوفُ، وحيدًا، مَسحُورًا بصَدًى يَتَرَدَّدُ في الآبَادِ وأجراسِ حُرُوف. يَمضِي. يضربُ في المَلَكوتِ، كَأنْ لا أرضَ لهُ لا سقفَ، سماؤهُ إعصارٌ وحُتُوف. يَمضي، مَوسُومًا بِعَذابِ الخَلقِ، جَناحَاهُ الجبَّارَانِ رُؤَاهُ...

(08)

كان يُهَوِّمُ في الفَلَوَاتِ، شريدًا كالغزلانِ،

شفيفًا كخيالاتِ الصّوفيّينَ،

تُرافقهُ الأطيارُ الجَذلَى...

[غرناطةَ أم بغدادَ،

يريدُ الرّجلُ المِسفَارُ،

وكلُّ دُرُوبِ الأرضِ دمارٌ،

والأكوانُ تَسَاقَطُ في الرُّوحِ رمادًا...؟!]

مطعونًا بمراياهُ يسيرُ، ومترَعَةً بالفَقدِ أناهُ،

وغارقَةً في سُرَّةِ أنثاهُ قَوَاقعُ بهجَتهِ. وكَخَاتمِ سِحرٍ

في إصبعِ غجريٍّ أعمى، كان يُشيرُ إلى الآفَاقِ،

فيَرتَسِمُ الفِرْدَوسُ أمامَ مَدَاهُ...

(09)

مخفورًا، بصباحاتٍ لم يُبصرْهَا أحدٌ، كان يَمُرُّ على وَلَهٍ وذُهولٍ. صرختُهُ الأَبَديَّة، إذْ يُطلِقُهَا في

الظّلمة يشربها اللّيل، وتتثال رذاذًا أبيض يُوقظ نعناعَ البرّيّة من غفوته. قدماهُ دوائرُ غائرةٌ في صُحُف الرّمل. ودَربُهُ مُنحفرٌ في الأسمَى. ومُلبّدةٌ بالغامض سيرَتُهُ. وممزّقةٌ أسفارُ قيامته. يَدخلُ في رُغب الأقدار، وفي المجهول المتوحّش. يدخل في طَلع الأزهار الذّهبيّ، وفي زَغب الأطيار الباهر. لم نفهمْ سرَّ الشّاعر. لم نُدرك حُمّاهُ. لقد كان الشّاعرُ أبدعَ من أن نفقهَ مَغناهُ...

(10)

الشّاعرُ ذاك المُتوهّج كالرُّؤيا،

والمَعجونُ بخَمرِ الإثمِ وكَوثَره...

يَحملُ للأكوانِ القَدَرَ الأبهى.

يَحملُ سرَّ الوردَةِ

في عُزوَتِه الوُثقى.

يَحملُ في يُمناهُ

كتابَ الرّفض،

ويَرحلُ مفتونًا بخَطاياهُ...

(11)

قَلبُ الشّاعرِ، في هِجرَته، وَطنٌ للكلمات الوَثنيَّة، قلبُ الشّاعرِ آنيَةٌ للأزهار القمريّة، قلبُ الشّاعرِ أفقٌ للغيمات. نُحدّقُ فيه، فلا نُبصرُ إلاّ أطيافًا تتمرأى فوق رَكاياهُ. نُحاولُ فَهمَ غَرابته بالعقل، فيُزعِبُنا النُّقصانُ. نُقارنُه بنبيٍّ مجنون أو بإله سكران يُبدّدُ مُلكًا في التّرحال، ونُغلقُ بابَ الحَيرة [حمدًا حمدًا، أن لم نُجرَحْ بشَظاياهُ... !!!]

(12)

هُوَ مَن يُهرقُ قادُوسَ البَهجَة،

فوقَ نواصي اللّيل، فيهرَمُ

مفتونًا بالأفراح اللّيلَ. وتطلعُ

مِن أحشاء الظّلمَة شَمسٌ،

لم يرَهَا أحدٌ من قبلُ. لَهُ بَرقٌ

يفتضُّ سماءً أعلى، ولَهُ أسماءٌ

غارقةٌ كفَراشاتٍ في خَمرِ المعنى،

ولَهُ الخَيبَةُ والخُسرانُ. لَهُ التّيجانُ

الباهرُ ضوءُ لآلئها. يَختطُّ

خرائطَهُ في الأقفارِ طريدًا،

والتّيهُ العاصفُ مَرسَاهُ...

(13)

يوقظنا، ويقولُ لنا: (هذي الشّمسُ لَنا أُمٌّ. تَمنحُنا الدّهشةَ، والخبزَ السّاخنَ في الأصباح. وتَسقينا ماءً نورانيًّا يُسكَبُ في أقداح الأفق. وتُطلقُ، في الأفجار، جناحَ الطّير. وتُرضعُ أطفالاً مَنسيّين حليبَ الغبطة. بُورِكتِ لنا أمًّا، دومًا، يا شَمْسَاهُ...)

(14)

الشّاعرُ مَن يَبقى،

كالصّرخَة في هذي الدّنيا.

هُوَ ما لا يُنسَى، هُوَ ما يَجلُو

صَدأَ الأحلامِ الكسلَى...

الشّاعرُ، حقًّا، مَن يَبقى

حُرًّا وطليقًا، رغمَ الغُربَة، في مَنفاهُ...

(15)

للشّاعر أسطورتُهُ الشّخصيّةُ دومًا [حينَ ينامُ العالَمُ يَصْنَعُ من أغصانِ الغاباتِ سلالاً للأحلامِ الحمّى. ويعيدُ لهذا اللّيلِ لآلئَهُ الفضّيّةَ لؤلؤةً تلوَ الأخرى، محترقًا بلهيبِ النّجماتِ يضيءُ الأسحارَ، ويُبْعَثُ فيها كالعنقاءِ الخَيْرَى]. ما أغربَ هذا الشّاعرَ، هذا الرّجلَ المغبارَ. سِماتُ المُلاكِ على جبهتِهِ البيضاءِ، ولا إرثَ لَهُ غيرَ التّرحالِ. أصابعُهُ الملكوتُ الرّحْبُ، ولا بيتَ لَهُ إلاّ الزّلزالُ. مريضٌ بتعاويذِ الأسلافِ، ومسكونٌ بالنّارِ. كأنّ البرقَ الأخّاذَ مقيمٌ في عينيْهِ، كأنّ لديْهِ مفاتيحَ الأسرارِ الكبرى. ما أروعَ أن تُولَدَ من كفّيْهِ الاثمتيْنِ الأصْبَاحُ، وما أفدحَ أن يُبْصِرَ في بلّورِ التّيهِ هُداهُ...

(16)

الشّاعرُ، لو تدرونَ، الرّائي

في مرآةِ النّرجسِ، تُبْصِرُ

ما لا يُبْصِرُ عيناهُ، وتقرأُ

ما لا يُقرأُ من أخبارٍ وفُتُوحاتٍ...

الشّاعرُ، لا أحد

يُشبِهُهُ في الدّنيا،

لا بشرٌ يبلغُ مَرْقاهُ...

(17)

الشّاعرُ مَلِكٌ مطرودٌ في الأكوانِ، وهَيْمانُ. أضاعَ عروشًا في الوهمِ، وبدّدَ في التّطوافِ كنوزًا. أطفأَ شمسَ الصّمتِ، وأضرمَ شمسًا أخرى للصّوتِ الطّالعِ من أحشاءِ العزلةِ، بحثًا عن كلماتٍ لا تشبهها كلماتٌ. يُوغِلُ في شطرنجِ كتابتِهِ [هِيَ في الأصلِ متاهَتُهُ]. ويُحَنِّطُ أوجاعًا في الأبيضِ. يبني في النّشوةِ إيقاعًا نزقًا، وقلاعًا من ذَهَبِ الأحزانِ... غنائمُهُ الأحجارُ تهاوَى في القيعانِ عميقًا. ومباهجُهُ المِلْحُ المتخثّرُ في شهقةِ أنثى. ومَسَرّتُهُ الأنوارُ، إذا سطعَتْ... ترياقُ اليأسِ قصائدُهُ. والأرضُ له قبرٌ ومماتٌ. والأفقُ لرؤياهُ حياةٌ سَكْرَى، يَنشُدُهَا... وملاكٌ منفيٌّ في هذا العَصْرِ، صباحٌ مَرْمِيٌّ في الظّلمةِ، زهرٌ جبليٌّ يُورِقُ في الفجرِ، هو الشّاعرُ. لا أحدٌ يُدْرِكُ، ما الشّاعرُ ؟ سِرُّ الأسرارِ، هُوَ الشّاعرُ في الأكوانِ، وقدسُ الأقداسِ تجلّى. والأسماءُ هَوَاهُ...

(18)

للشّاعرِ حتمًا ما يكفي،

من خُبزِ الدّهشةِ كي يحيا،

قلقًا وسعيدًا، فوقَ ذُرَاهُ...

(19)

إحساسُ الشّاعرِ رقّةُ عصفورٍ مقرورٍ. وذهولُ الشّاعرِ، في الرّؤيا، نُسُكٌ مبهمةٌ لا تفقهُها الدّهماءُ. وإرثُ الشّاعرِ مملكةُ الأشياءِ الصّغرى، تكبرُ في الأحلامِ وفيهِ. غريبٌ هذا الكائنُ، في وحدتِهِ، تزحَمُهُ الأضواءُ، تُواخيهِ. غريبٌ ومريعٌ وبديعٌ. قد تتّخذُ الأطيارُ أصابعَهُ الفضّيّةَ أعشاشًا. وتلوذُ به الغيماتُ، إن انفجرَ الإعصارُ. وتَرْقُدُ في بُرْدَتِهِ اللّيلاتُ، كطفلٍ عانقَ حلواهُ...

(20)

في قلبِ الشّاعرِ، في أصقاعِ

مجاهلِهِ، في أصدافِ رغائبِهِ السّرّيّةِ،

يسكُنُ دومًا وَلَدٌ يَعْبَثُ بالأوثانِ،

ويلهجُ بالطّوفانِ القادمِ،

من جهةٍ لا يَعلَمُها أحَدٌ إلّاهُ.
ويَسكُنُ فيهِ – أؤكِّدُ – يَسكُنُ فيهِ إلهُ...

(21)

الشّاعرُ من يَملأُ راوُوقَ الكلماتِ، بخمرِ المعنى.
ويُريقُ الماءَ الفاتنَ فوقَ الأوراقِ، شغوفًا بغوايته الأولى... التّفاحةَ يَرسُمُها في مملكةِ الأبيضِ، شَبقًا.
ويلوّنُها بغُبارِ الرّغبةِ، ينفُخُ فيها من شهوتِه حتّى تُصبحَ أنثى، أجملَ من كلِّ الأخطاءِ وأحلى... الشّاعرُ من يَكتُبُ بالجمرةِ تاريخًا آخرَ للأزمانِ، ويمحُو الماضي الآسرَ بأصابعِه، يقتلُهُ كي يَحيَا فينا، كي نَحيَا...
الشّاعرُ من يَكتبُ - يَشطبُ،
يَشنقُ - يَخلُقُ،
لا خالِقَ في كَونِ الأوراقِ سِواهُ...

(22)

[الشّاعرُ ماتَ، أُكَرِّرُ
أنّ الشّاعرَ ماتَ...!]
أبدًا، الشّاعرُ حيٌّ في الكلماتْ...
والشّاعرُ أعظمُ مِن أن يُولَدَ، ثمّ يَموت.
الشّاعرُ يَعبقُ عِطرًا في المَلَكُوت،
ويَصْعَدُ موسيقى ومَباهجَ شَتّى...
إن سَلَّمنا، جدَلاً، أنّ الشّاعرَ "مات".
فهذا الأبيض،
مثل سريرِ الغَيمِ السّابحِ،
حَتمًا، مَثواهُ...

مشـــاهــــد

مليكة العمراني/ شاعرة، تونس

1) لـــوحـــة :

مطر ينساب بأوردتي

صوت فيروز في حزن العشيّ

شاي أبي على الموقد يغلي

الورد المزروع بذاكرتي

الأقواس المسقوفة بالأماني

تجرحني الغيمات و الأغنيات الحزينة

2) مشـــهـــد :

سيعود في آخر الليل

يتسلّى بغربته

سيعود

بجرحه المفتوح على الحضارات و البحر

يزرع الورد في صدرها المرمريّ

سيعود إلى بيته المنحوت بالضّوء

يؤثّث حزنه

و يدير اسطوانة البارحة

و يغنّي لها

و حين يكتمل المشهد

سيدفن وجهه في راحتيه و يبكي

3) صـــوت :

ما هذا الصوت الموروث بأعماقي

كان دافئا و حزينا

كان نخلة

أصلها في التراب

و فرعها في دمي

4) شـــرفـــة :

من شرفة في شارع لست أذكره

تصفر الرّيح في شعر امرأة

نسي اللّيل أن يستعيد سمرته

من حرير جدائلها و رموشها

حالة فــرح

منصف الهمامي/ شاعر، تونس

أحيانا تهزني
حالة فرح
فأسقي نفسي خمرا
وأولي وجهي
شطر عينيك
فأرى زنابق وأبراجًا
وأنهارا من عسل
حينها أنهار
أستغفل المتنبي
فأقتطع لنفسي
ولاية مشرقية
وحتى مغربية
أقيم فيها مدائن
لمقتطعي الآذان
حتى أغني لهم
في صمت
****

مساكين كل هذه العيون
تبحث عن مدائن للظل
وقد فرط هاجروها
في أقواس قزح
عِبّي أيتها الشفاه
قبل أن يجتاحك اليبس
والوشي فاضح نفسه
والوشم حزين
تحت ضحك الخلود
****
أنت أيتها اللينة المطواعه
سأنفخ فيك من روحي
وآتي بك
محلولة الشعروأنا لا أعلم
من أين استقي
ولا كيف
أمارس الإرتواء

وكل خبولي جوامح

تريثي بربك

حتى أتقاطر عَليَّ ندى

وأصّاعد إليك أريجا

كلما سكن الليل

****

هل سألت نفسك يوما

كيف ينعكس وجه الشمس

على صفحة الماء؟

سؤال

قد يخجلك أحيانا

وأحيانا

يزج بك

في متاهات الألم

يتكدس فيك

عبء الذاكرة

وعبء الفصول

****

أشتاق أحيانا

أن أكون زنبقة

لا يدركها الذبول

أتفتح على كل الأماكن

أحيانا أتغافل عن تيهي

فأمد يدي

إلى كل ديمة وغيمة

تحت تهافت العيون

****

صناجة ذاكرتي أنت

وأحرفي والمداد

أكرع منك خيالا جامحا

تزحف نحوك اللواهج

كلما اشتد القيظ

حين يتملكني العصيان

أهجر نفسي

وأدك كل شرابيني

أعرضها معاليق

لأراجيح الصبي

****

كل هذه المتاريس

ما عادت تنفع

حين تهجرك أناملك

وأنت كصبي يلهو

ما عاد هناك وقت

للتستر

ما أن تفتح فاك

حتى يسقط كل شيء

وفّر لنفسك الراحة

فالوقت قصير

من الولادة حتى القبر

....